

**Министерство образования Российской Федерации
Уральский государственный университет имени А. М. Горького
Кафедра истории философии
Уральское философское общество**

В. С. СОЛОВЬЕВ: ЖИЗНЬ, УЧЕНИЕ, ТРАДИЦИИ

**Материалы I Всероссийской научной
заочной конференции**

Екатеринбург, январь – март 2000 г.

**Екатеринбург
2000**

ББК Ю3(2)51
С 603

*Посвящается 100-летию
со дня смерти В. С. Соловьева*

*Печатается при финансовой поддержке
Института «Открытое общество» (фонд Сороса)
в рамках мегапроекта «Развитие образования в России»*

Под общей редакцией проф. *Б. В. Емельянова*
Составитель *О. Б. Ионайтис*

В. С. Соловьев: жизнь, учение, традиции: Материалы I Всероссийской научной заочной конференции, Екатеринбург, январь-март 2000 г.. Екатеринбург: УрГУ, 2000. 245 с.

ISBN 5-7996-0065-7

© Уральский государственный
университет, 2000

© О. Б. Ионайтис, составление, 2000

В. С. Соловьев: критика теории культурно-исторических типов

Творческая жизнь В. С. Соловьева – целая эпоха в истории русской и мировой культуры. Взлет российской философии на рубеже веков и в первые десятилетия XX в. во многом инициирован его идеями, духовными переживаниями, сомнениями и тревогами. Наследие В. С. Соловьева многогранно. Наряду с теоретическими, философскими и теологическими сочинениями литературно-критические статьи занимают видное место в русской литературе. В. В. Зеньковский отмечает, что в литературном даровании В. С. Соловьева была большая склонность к иронии и насмешке. Он писал остро и ярко, часто беспощадно, но всегда в литературном отношении – превосходно (*Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 24*). В борьбе за истину В. С. Соловьев был готов идти до конца, проявляя волю, характер и глубокие познания.

В 1871 г. вышла книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», в которой автор изложил свое понимание развития истории человечества – теорию культурно-исторических типов. В. С. Соловьев объявил себя главным оппонентом Н. Я. Данилевского. Он подверг сомнению оригинальность и новизну теоретических выводов автора книги. В данной статье мы рассмотрим только некоторые направления полемики, развернувшейся между ними.

Первое направление критики В. С. Соловьева было относительно определения категориального смысла понятий «общечеловеческое» и «всечеловеческое», «человечество» и «народ». По Данилевскому, «общечеловеческое» есть отвлеченная, пустая абстракция, которой нет в действительности. «Общечеловеческое» существует только в нашем сознании, поэтому оно идеально, реально же существуют культурно-исторические типы. Понятие «всечеловеческое» также есть идеальное («...собственно говоря, был только один Всечеловек, и тот был Бог...») (*Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 104*), не осуществимое в какой бы то ни было народности, действительность его может быть только разноместная и разновременная (там же. С. 103). Н. Я. Данилевский отмечает, что «общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им – значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности» (там же). «Человечество» не представляет собой чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Поэтому все, что говорится об обязанностях в от-

ношении к «человечеству», приводится собственно к обязанностям в отношении к отдельным людям.

Н. Я. Данилевский был обеспокоен тем, что европейская цивилизация на основании последних результатов своего исторического развития стала претендовать на роль общечеловеческой. Он пришел к выводу, что ни европейцам, ни славянам, ни каким бы то ни было другим народам не решить общечеловеческой задачи, и привел сравнение, удачно иллюстрирующее его позицию: «Какая форма растительного царства осуществляет наиполнейшим во всех отношениях образом идею...задачу растения: пальма или кипарис, дуб, лавр или розан? Очевидно, что такой формы нет... Полное осуществление идеи растения заключается лишь во всем разнообразии проявлений, к которому она способна... и может быть только идеально постигаемо, а не реально осуществимо» (там же. С. 98).

Точка зрения В. С. Соловьева в корне была иной, поэтому он с присущей ему страстью выступил с критикой по данной проблеме. В.С. Соловьев рассматривал категорию «человечество» с позиции философии всеединства. Единое человечество, по его мнению, должно строиться по принципу соблюдения строго иерархического порядка: человечество, народы, семьи, «единичные лица» и наоборот. Теоретическая философия В. С. Соловьева включала в себя нравственный элемент; следовательно, и историю человечества философ представлял как «совершенствование», как путь к «правде, истине и религии». Разделяя взгляды Ф. М. Достоевского, он отмечал, что церковь выступает как положительный «общественный идеал», «как основа и цель всех наших мыслей и дел» (*Соловьев В. Три речи в память Достоевского*// *Соловьев В. Избранное*. М., 1990. С. 79). Истинное христианство не может быть только «домашним» или «храмовым», оно должно быть «вселенским», то есть распространяться на все человечество и на все «дела человеческие». Теория всеединства проникнута тенденцией привести человека и его историю к благополучному завершению – к Добру, Истине и Красоте. По Соловьеву, понятие «народ» есть «действительный факт, а не отвлеченное родовое понятие. Если народы, объединяющиеся во всемирной истории, есть действительный факт, то таким же фактом необходимо признать и человечество в его целостности, ибо действительные и живые органы могут быть только органами действительного и живого тела, а никак не отвлеченного понятия» (*Соловьев В. Нравственная организация человечества в целом*// *Соловьев В. Оправдание добра: нравственная философия*. М., 1996. С. 371).

Таким образом, философы принципиально расходились в определении понятия «человечество»: Н. Я. Данилевский считал его «отвлеченным», «родовым», оппонент – «действительным и живым телом». В ходе спора возникла проблема универсалий.

Критика В. С. Соловьева относительно рассматриваемых понятий

была актуальной, т.к. способствовала оформлению категориального аппарата в области философии истории, политической философии и представлению модели будущей цивилизации. Она виделась общей, но не однородной, состоящей из разноместных, разновременных и разнокачественных культурно-исторических типов. В. С. Соловьев сделал акцент на нравственный элемент в будущей цивилизации: если возблагдает «биологизация» жизни, понимаемая как опережающий рост материальных потребностей по сравнению с потребностями духовными, неизбежен регресс, то есть вырождение человечества в «зверочеловечество», если наоборот – цивилизация достигнет состояния «богочеловечества».

Итак, можно предположить, что в идейном споре оппоненты предвосхитили идущий ныне процесс интеграции в Западной Европе. Сегодня функционирует общеевропейский дом: общеевропейский парламент, общий рынок, общие вооруженные силы, единая финансовая система, общий язык. В то же время народы Европы входят в политическое целое со своей самобытной культурой и на этой основе вырабатывают общеевропейский интерес.

По аналогии на постсоветском пространстве возможно создание политической системы независимых государств – Евразии, важнейшим условием жизнеспособности и расцвета которой явится разнообразие составляющих ее этнонациональных и социокультурных элементов.

Второе направление критики В. С. Соловьева касалось сути «славянского вопроса».

Теория православно-славянского культурно-исторического типа Н. Я. Данилевского претендовала на роль модели исторического развития России (см.: *Александрова Л. И.* Теория православно-славянского культурно-исторического типа Н. Я. Данилевского// Проблемы исторической культурологии. Нижневартовск, 1998. С. 122–123). Сущность ее заключалась в том, что все славяне под гегемонией России могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию и «славянство» есть термин одного порядка с «эллинизмом», «латинством», «европеизмом». Н. Я. Данилевский доказывал, что православие является главным объединительным началом славян.

В. С. Соловьев подверг взгляды философа резкой критике. Свою позицию он изложил в работе «Славянский вопрос», в которой пришел к выводу, что православие оказалось истощенным разделением Церковью и неспособным выполнить роль объединительного начала. Принцип православия – соборность – не работал, оставаясь в русской истории идеалом. Он отмечал, что русская церковь не обладает духовной свободой, она поработана светской властью и «покинута Духом Истины и Любви» (*Соловьев В.* Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 139, 140). Poleмика вокруг «славянского вопроса» во второй половине XIX в. привела к следующим выводам: Россия не в состоянии выполнить роль гегемона

в будущей Всеславянской федерации и взять на себя ответственность за судьбу всего славянства, так как сама находится в кризисном состоянии; православие, истощенное разделением церквей, также не могло выполнить роль объединительного начала; в области политики славянских государств доминировала идея освобождения от австрийцев и турок, а не идея объединения с Россией; славянская идея не была господствующей и в самой России.

Таким образом, теория православно-славянского культурно-исторического типа не соответствовала потребностям времени и оказалась несостоятельной. Н. Я. Данилевский был признан «панславистом».

В ряде своих политических и социально-философских работ, вышедших под заголовком «Национальный вопрос в России», В. С. Соловьев отметил, что Н. Я. Данилевский имел явное преимущество в выражении национальной идеи, способствовавшей складыванию секуляризированной формы национальной идеологии, основным положением которой являлось учение о Великой России. По сути дела, В. С. Соловьев акцентировал внимание последующих исследователей на тоталитарное мышление Н. Я. Данилевского. Эта тема явилась предметом анализа западными учеными XX столетия Р. Мак-Мастером и Ф. Фаднером, а также основой создания оригинальных геополитических проектов в конце XX в.

Третье направление критики В. С. Соловьева было связано с обвинением Н. Я. Данилевского в плагиаторстве относительно понятия «культурно-исторический тип».

В. С. Соловьев в сборнике работ «Национальный вопрос в России» довольно едко высказался по поводу того, что идея культурно-исторических типов раньше была высказана немецким философом Г. Рюккертом, а Н. Я. Данилевский ею воспользовался. Более того, он назвал теорию культурно-исторических типов системой «Рюккерт–Данилевский». Н. Н. Страхов посчитал необходимым вступить в спор, потому что считал себя причастным к этому делу. Он винил себя за то, что лично поместил взгляды Г. Рюккерта на исторический процесс в предисловии к третьему изданию «Россия и Европа» в 1888 г., так как находил, что взгляды Н. Я. Данилевского и Г. Рюккерта очень схожи. Н. Н. Страхов писал: «Виновником того, что зашла речь о Рюккерт, был я, нимало не думавший, однако, что на Рюккерт дело и остановится» (*Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки: В 3 кн. Кн. 3. Киев, 1989. С. 155*). По этому поводу он отметил, что если кто-то прочитает книгу немецкого философа о всемирной истории, то он не найдет там понятия «культурно-исторический тип». Сожалея о случившемся, Н. Н. Страхов имел мужество признать свою вину на страницах печати. За Н. Я. Данилевским осталось первенство в использовании понятия «культурно-исторический тип», а оппонент не настаивал на продолжении полемики.

В. С. Соловьев «никогда не нападал на людей непопулярных... напа-

дать на тех, кто не мог защищаться, он считал не только позорным, но и невысказанным» (см.: *Гуревич Е. Б.* Владимир Соловьев и Рудольф Штейнер. М., 1993. С. 87). В. С. Соловьев признавал Н.Я. Данилевского значительной фигурой в ученом мире и видел в нем человека «самостоятельно мыслящего, сильно убежденного, прямодушного в выражении своих мыслей и имеющего скромные, но бесспорные заслуги в области естествознания и народного хозяйства» (*Соловьев В. Данилевский*// *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 414).

Однако В. С. Соловьев не заметил философские, исторические, экономические, политические и культурологические познания Н.Я. Данилевского. В другом месте критик высказался достаточно остро: «Культурно-исторический тип есть яркий образчик общерусской оригинальности, состоящей, главным образом, в умственной беспечности» (*Соловьев В.* Национальный вопрос в России. СПб., 1888. С. 16). Непризнание теории культурно-исторических типов и резкие высказывания в адрес ее автора вызвали желание у некоторых известных людей написать статьи в защиту Н. Я. Данилевского, благодаря которым мы узнали об удивительном человеке и ученом-энциклопедисте. К ним относились Н. Н. Страхов и К. Н. Бестужев-Рюмин. Н. Н. Страхов – человек разносторонне и широко образованный, мыслитель тонкий и глубокий, замечательный психолог и эстетик. Он никогда не боялся идти против господствующих в науке и литературе течений и выступать в защиту тех крупных философских и литературных явлений, которые в данную минуту подвергались гонению и осмеянию. Почему Н. Н. Страхов стал первым и единственным биографом Н. Я. Данилевского, первым издателем его трудов, первым защитником философа в полемике с корифеями русской мысли Н. И. Каресвым, В. С. Соловьевым, П. Н. Милюковым? Чем мог привлечь Н. Я. Данилевский внимание этого замечательного человека, совершившего поистине нравственный подвиг? Об этом Н. Н. Страхов говорит сам: «По личным своим качествам Николай Яковлевич представлял высокое явление. Это был человек огромных сил, крепкий телом и душою, и притом такой ясный, чистый, чуждый зла и малейшей фальши, что не любить его было невозможно... Его мало знали; в нем вовсе не было свойств, которыми приобретает известность... Он принадлежал к числу тех, кого можно назвать солью земли русской, к тем неизвестным праведникам, которыми спасается наше Отечество... Как ни прекрасны его труды, в нем самом больше добра и света... патриотизм его был безграничный, но зоркий и неподкупный... В своих законодательных работах и умственных настроениях он никогда не прибегал к помощи чужих образцов, был вполне самобытен» (*Соловьев В.* Национальный вопрос. С. 16).

К. Н. Бестужев-Рюмин выступил в защиту Н. Я. Данилевского со статьей «Теория культурно-исторических типов». Автор книги «Россия и Европа» поразил К. Н. Бестужева-Рюмина «массой знаний: экономи-

ческих, политических, исторических» и «покорил его воображение знаниями по культуре» (*Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 26-27 (предисл.)*). К. Н. Бестужев-Рюмин был убежден, что она явится «поворотным пунктом в движении русского самосознания» (см.: [Посмертная статья К. Н. Бестужева-Рюмина]// *Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1895. С. 564*).

Таким образом, критика В. С. Соловьева в значительной мере способствовала популяризации книги и идей Н. Я. Данилевского, раскрытию его всестороннего дарования. Сегодня «Россия и Европа» является одной из самых читаемых книг во всем мире. Все активнее исследуются культурологический, социологический, политический, исторический и философский пласты его творчества.

С. А. Ан, В. Е. Фомин
г. Барнаул

**Проблема творческой сущности человека в философии
В. С. Соловьева**

Творчество человека В. Соловьев связывает с его самосовершенствованием, поскольку созданный Богом мир, как полагал философ, – это бесконечный процесс непрерывного развития, совершенствования. И человек в этом процессе – не безличный элемент, а тоже творец, точнее, сотворец, он участвует в просветлении Хаоса, в достижении гармонии. Значит, человек не подавляется миром, не теряется в нем, как ничтожная песчинка; он есть часть, пусть небольшая, но необходимая часть мировой гармонии, истинного «всеединства». В. Соловьев называл истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Он подчеркивал, что истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них, как полнота бытия. Такое единство он противопоставляет ложному, подавляющему все входящие в него элементы. Единство, основанное на подавлении, – это пустота. Человек – творец, он тоже участвует в просветлении мира, придании ему порядка.

В. Соловьев выясняет причину творческого начала в человеке. Мыслитель выявляет ее через соотношение с самим совершенством – Богом. Он полагает, что человек дорог Богу не как страдательное орудие воли Бога, а как добровольный союзник и соучастник “Его всемирного дела”. Это человеческое соучастие непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ. И как для существа абсолютного немис-

© С. А. Ан, В. Е. Фомин, 2000

лимо преуспевать в добре и в совершенстве, так для человека, наоборот, немислимо получить совершенство одним разом, без процесса совершенствования. Ибо это не есть вещь, которую один может подарить другому, а внутреннее состояние, достигаемое только через собственный опыт. Без сомнения, всякое положительное содержание жизни, а тем более ее совершенство, человек получает от Бога; но, чтобы быть способным получить его, чтобы стать восприимчивой формой божественного содержания, необходимо, чтобы человек в творческом порыве очистился от всего несовместного с этим совершенным состоянием, что и достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, через который таким образом осуществляется воля Божия в мире.

Мыслитель ставит творческий акт человеческой деятельности в зависимость от работы его души, которая способна не только преобразовывать природу в материальном плане, но и одухотворять ее. Соловьев убежден в том, что плотские влечения стремятся связать душу с поверхностью природы, с материальными вещами и процессами и превратить внутреннюю, потенциальную бесконечность человечества в дурную, внешнюю безмерность страстей. Совесть, уже в основной элементарной своей форме – стыде, осуждает этот процесс как недостойный, а разум показывает, что он пагубен и почему пагубен: чем более душа расточается наружу, на поверхность вещей, тем менее у нее остается внутренней свободной силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладеть им. Ясно, что человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь только от избытка собственного одухотворения, и столь же ясно, что собственно одухотворение человека может совершаться только за счет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений. Силы и стремления души должны вбираться внутрь и через это возрастать в своей интенсивности, а усиленное в себе, могучее и одухотворенное существо человека будет уже соотноситься не с вещественностью, поверхностью природы, а с ее внутренней сущностью.

Требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и от культурного труда, а только перестановка жизненных сил и волевого центра тяжести. Внешние предметы, за которыми большинство людей страстно гоняются как за целями, связывая с ними и тратя на них свои внутренние, душевные силы чувства и воли, должны стать всецело лишь средствами и орудиями, а внутренние силы, собранные и сосредоточенные в себе, должны быть приложены как могучий рычаг, чтобы поднять тяжесть вещественного бытия, подавляющего и рассеянную душу человека, и раздробленную душу природы.

Творчество человека Соловьев связывает также с понятиями красоты и добра. Каким же образом? Через утверждение красоты, противопоставляя ее безобразию, уродству, грязи во всем – в природе, в отношениях между людьми, да и в собственной душе человека. Однако мыслитель

обращает внимание на то, что красота, очищение от уродства – это не самоцель. Торжество красоты неразрывно связано с поисками истинного, правдивого знания и с добром, нравственностью. Но, чтобы творить добро, человек должен быть свободным. Без этой свободы человек не может успешно осуществлять свою главную цель – «соединить небо и землю», Бога – с мертвой материальностью. Именно поэтому человек рассматривается как существо духовно-активное в любом случае.

Идея всеединства далека от пассивности. В. Соловьев был убежден в том, что истинная философия призвана воздействовать на действительность и направлять человеческий дух на преобразование внешнего мира. Философ утверждал, что действительность несовершенна, и человек, приобщенный к божественному творчеству, не может быть равнодушным к этому несовершенству.

И наконец, Соловьев рассматривает творчество как основу предметного знания. Познание мира вещей философ называет неким психическим творчеством, в процессе которого истина познания определяется истиной предмета. Мыслитель полагал, что истина предмета состоит, во-первых, в его действительности, во-вторых, в его универсальности. В связи с этим предпосылкой и условием познания должны быть вера в существование предмета, воображение его сущности и, наконец, творческое воплощение идеи в ощущениях и эмпирическом опыте.

Н. В. Анненкова
г. Нижневартовск

Значение наследия В. С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д. С. Мережковского

Значение наследия Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) в формировании религиозно-философских взглядов Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941) является важным для выяснения преемственности и самобытности концепций Мережковского, выделения хронологических рамок эволюции его воззрений. Здесь обнаруживается зарождение уже в ранних исканиях писателя, еще незнакомого с сочинениями В. Соловьева, основ почти всех его будущих глобальных идей: обожествление земной прелести, прославление жизнеутверждающей силы античного искусства, критика аскетизма исторического христианства, отрицание позитивизма, убеждение в потребности новой веры, «русской идеи». Идеал вечной женственности, естественно, был воспринят от В. Соловьева, но при этом претерпел серьезные изменения по мере развития неорелигиозной теории Мережковского. В. Соловьев и его «Смысл любви» как составная часть «нравственной философии» – это тот источник, на который опирается и даже ссылается Мережковс-

© Н. В. Анненкова, 2000

кий в главе «Андрогин» немецкого издания своей «Атлантиды». В то время как Вейнинггер «ставил знак равенства между обычной женщиной и чистой Женственностью» (см.: Гиппиус З. Н. О любви// Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 192), В. Соловьев надеялся последнюю высоким мистическим и нравственным содержанием. Мысль Соловьева о женском начале как «сосредоточении сущности ценной природы, окончательном выражении материального мира в его внутренней страдательности», своего рода «природном дополнении человека», который отличается от мужского начала – «носителя деятельности собственно человеческой» (там же. С. 193), – находит развитие и у Мережковского. Идеальная личность для него – это не только «равнодействие пола», но и обусловленное им примирение природного и личностного человека, снятие противопоставления между плотью и духом.

Во многом сходные представления о Вселенской Церкви, «русской идее», теократическом государстве, назначении искусства немало были подготовлены потребностями времени и общим отношением к вопросу о соотношении сознания и материи. Утверждая необходимость органической сочетаемости христианства и общественности, Мережковский развивал идеи В. Соловьева, считавшего, что для достижения желаемой духовно-нравственной гармонии современная цивилизация должна преобразоваться во «Вселенскую Церковь», объединяющую людей под знаком христианских добродетелей. Но если В. Соловьев из боязни отлучения от церкви опасался говорить о необходимости нового взгляда на христианство, то Мережковский устанавливает «прямую связь православия со старым порядком в России» и делает вывод, что «к новому пониманию христианства нельзя подойти иначе, как отрицая оба начала вместе» (Мережковский Д. Автобиографические заметки// Пол. собр. соч. Т. 24 М., 1914. С. 115). С культурно-психологической точки зрения критика Мережковским исторического христианства, обвиняемого им в манихействе, безнадежно разорвавшем плоть и дух, есть неосознанная самокритика, и поэтому он сильнее в отрицании, чем в утверждении. Такая критика прослеживалась и у В. Соловьева, который уходил в дух, оставляя за плотью теоретическое значение, но особенно в ней не нуждаясь и проповедуя в своем учении нечто вроде ранневизантийского «теозиса» – «обожение» твари.

К противопоставлению христианства и античности Мережковский сводит все трудности «исторического христианства», но под влиянием В. Соловьева у него позже появляется еще искание «христианской общественности» (см.: Зеньковский В. В. История русской литературы. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 57).

Для Мережковского и В. Соловьева характерно неприятие позитивизма. Кроме того, несмотря на внешнее критичное отношение к друг другу, их роднило стремление обратить высшую область знаний о человеке – философию на решение глобальной проблемы спасения челове-

чества. Под влиянием идей В. Соловьева Мережковский утверждает, что наряду с особой технологией жизни современное ему общество выработало специфический тип философствования – позитивизм. Но, в отличие от В. Соловьева, Мережковский убежден в том, что позитивизм зарождается не в Европе, а в Китае. Анализируя китайскую литературу и философию, Мережковский акцентирует ее прагматический характер и то, что конфуцианские этические нормы ставят человека в жесткие рамки, определяемые национальной традицией. Условности, стереотипы поведения, в круге которых существует человек на Востоке, ведут к тому, что внешнее, поверхностное убивает в нем внутреннее – стремление к знанию, любовь к свободе и творчеству, сопереживание прекрасному. Русский философ предупреждает европейское общество о грозящей ему опасности «желтолицего позитивизма», говорит об этом с особой тревогой.

Н. Г. Баранец

г. Ульяновск

Образ философии в понимании В. Соловьева

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание.

(Соловьев В. Исторические дела философии//

Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125)

Самый сложный вопрос для философа – это вопрос о своем самоопределении и выяснении, что составляет задачи, предмет, метод философии. Во всяком случае, с этого вынужден начинать любой философ, претендующий на создание оригинального философского учения. Тем более установление ответов на эти вопросы было значимым для В. Соловьева, вполне осознавшего новизну своей философии всеединства, порывавшего и с позитивизмом, и с догматическим идеализмом. К тому же существовала устоявшаяся традиция, обязывающая его изложить свою философскую платформу, всдъ начиная как преподаватель университета, он должен был представить свое понимание философии в обзорных лекциях.

Конечно, о понимании В. Соловьевым природы и функции философского знания в различные периоды его творчества писали достаточно такие исследователи его творчества, как А. Ф. Лосев, Е. Н. Трубецкой, П. П. Гайденко, Б.В. Емельянов, В. А. Кувакин, Е. Б. Рашковский, Н. Ф. Уткина. Тем не менее остаются некоторые моменты, требующие уточнения, ведь ключ к интеллектуальным и жизненным метаморфозам В.

© Н. Г. Баранец, 2000

Соловьева – в строе его личности и его понимании образа философии и миссии философа.

Начинающий философ, выбирая профессию, как правило, ориентируется на уже имеющийся в данном философском сообществе образ философии. (Под образом философии понимается сложившееся представление о структуре, функциях, задачах философского знания и стандарте философской деятельности, которое может быть в дорефлекторной и рефлекторной форме. В первом случае это то, как философия видится «со стороны», какие способы представления философского знания считаются обычными и кто воспринимается как «стандартный» философ. Во втором случае – это образ философии в понимании профессионала и им выбранный идеал философа, ориентируясь, на которые, он моделирует свой интеллектуальный путь.) Поэтому весьма важно представить, как в 60-70-х гг. XIX в. философское сообщество понимало образ философии и каким виделся «стандартный» философ. Надо учесть факторы, определившие складывание этого образа философии, и то, насколько В. Соловьев принимал его в начале своей карьеры в университете, а также причины, приведшие к изменению его понимания философии.

Философское сообщество в России в середине XIX в. не было столь единым, как научное. В России в это время существовало, как минимум, два социально-культурных типа субъектов философского процесса. Первый – тип «дворянина-философа», определявший специфику русской философии XVIII – середины XIX вв. Часть дворянства, имевшая свободные средства и время, могла позволить себе заниматься формированием собственного мировоззрения и превратить сам процесс философствования в образ жизни (например, славянофилы). Философия представлялась средством самовыражения, а задача ее виделась в просвещении и преобразовании общества. Второй тип – «профессиональный философ», преподаватель университета или духовной академии. Для него занятие философией давало средства к существованию, он происходил из маргинального «разночинского» сословия и, относясь по европейским нормам к интеллигенции в России, был чиновником и проводником государственной идеологии, поставленным в жесткие рамки российской образовательной системы. Именно представители второго социокультурного типа субъектов философского процесса, следует полагать, образовывали философское сообщество (как некоторый социально-культурный институт, связанный с системой преподавания, философии, квалификационными процедурами, организацией и участием в журналах, конференциях, публикацией своих и «классических» философских текстов). Хотя и возможно расширить содержание понятия «философское сообщество», включив и представителей первого типа субъектов философствования, так как они внесли свой вклад в разработку концептуального поля философии XIX в. и были в ряде случаев

оригинальнее своих более профессиональных современников, тем не менее, на мой взгляд, понятие «философское сообщество» целесообразно использовать, именуя представителей университетско-академической традиции.

Именно с этой группой преподавателей университетов был связан период интеллектуального становления и выбора профессии В. Соловьевым. Родившись в семье профессора Московского университета, он с детства впитал атмосферу жизни «ученого сообщества» и, проявив за годы обучения в гимназии и университете чрезвычайные способности, вполне был ориентирован на преподавательскую деятельность.

Следует напомнить, что положение самого философского сообщества в XIX в. было достаточно шатким, что не могло не повлиять на восприятие профессурой и студенчеством образа философии. Как учебная дисциплина философия дважды исключалась в XIX в. из преподавания и сохранялась лишь под «прикрытием» логики и методологических вступлений на вводных лекциях по истории, словесности, праву, биологии, физике. Хотя в 1863 г. по новому уставу кафедра философии была восстановлена и ее занял в Московском университете профессор П. Д. Юркевич, чья философская позиция отличалась метафизически-богословской направленностью, он не мог изменить сложившегося позитивистски-сциентического подхода к философии. Развиваясь в рамках университетской традиции, философия стремилась к наукообразным формам: дисциплинаризовалось философское знание, сложился стандарт философской деятельности, сформировалось представление о характере философского дискурса (отсутствие непосредственной эмпирической фундированности, эпистемичность, аксиологическая нейтральность). Профессиональные философы ориентировались в своем поведении на нормы научного этоса, проходили те же квалификационные процедуры (защищая магистерские и докторские диссертации), стремились к системному способу философствования и строгому логико-методологическому аппарату. Да и себя самих профессиональные философы воспринимали как преподавателей, профессоров, ученых, чиновников.

На первый взгляд В. Соловьев, столь рано начавший свою университетскую карьеру, формально разделял бытовавший образ философии: его магистерская и докторская диссертации выполнены в классическом академическом духе – их отличает четко выраженная концепция, критический анализ, строгий понятийный аппарат. Магистерская диссертация «Кризис западной философии (против позитивистов)» посвящена критике ведущих западноевропейских философских направлений, причем контуры его понимания должного образа философии еще только проступают, не во всей очевидности (анализируя развитие западной философии, он отмечает недостатки: односторонность, ее неспособность достигнуть философского синтеза при претензии на абсолютное знание, только синтез эмпиризма и рационализма под непосредственным

руководством веры обеспечит сознание системы «цельного знания»). Докторская диссертация и «Философские начала цельного знания» продолжали идеи магистерской работы, в них не только формируется задача и цель философии, но фактически задается концептуальное поле философии, так как автор готовит соответствующую ей систему логических категорий. По мнению А. Ф. Лосева, эти работы отличает «жесткий схематизм», «кристальная ясность», «строгость».

Даже если для нас не столь очевидно отличие образа философии В. Соловьева в 1874–1881 гг. от понимания его философским сообществом, для самих современников это был более чем очевидный факт. Их не вводило в заблуждение соблюдение В. Соловьевым норм философского дискурса и использование им немецких систематически-категориальных методов. Свою магистерскую работу он смог лишь напечатать в «Православном обозрении», в других изданиях ему отказали. Доминирующий сциентистский образ философии предполагал лишь методологическую функцию философии и отрицал возможность раскрытия причин и сущностей явления; в философии предполагалось, сведя данные естественных наук, систематизировать картину мира. В. Соловьев заявляет о мировоззренчески-праксеологической функции философии: «первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования» (Соловьев В. Философские начала цельного знания// Соловьев В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 140), а цель человеческого существования есть «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии» (там же. С. 177). Кроме того, его антипозитивизм в сочетании с признанием необходимости религиозной веры и метафизической философии для достижения полноты знания, нацеленность на получение истины («Познай истину, и истина сделает тебя свободным») исключали достижение консенсуса между ним и сциентистски настроенной профессурой.

В данном случае я вовсе не стремлюсь утверждать полную оригинальность представления В. Соловьевым образа философии. Скорее он синтезировал имеющиеся подходы, вследствие чего и образовалась столь не приемлемая для московских позитивистов позиция. Он разделял присущее немецкой классической философии оптимистическое чувство присутствия порядка в мире и возможность его рационально постигнуть, поэтому его философия, или «свободная теософия или цельное знание», имеет своим предметом «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, для которых оно есть абсолютное первоначало» (там же. С. 195). С другой стороны, В. Соловьев принимал сциентистские правила, которым должно было отвечать систематизированное философское рассуждение. Очевидно, что ценностные ориентиры его философии свя-

заны с его религиозной позицией. В то время как стремление практически осуществить поставленные цели скорее напоминает деятельностный подход марксистов: «личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития» (там же. С. 178).

Итак, в 80-х гг. XIX в. образ философии в понимании В. Соловьева выглядел приблизительно так: философия как цельное знание имеет предметом истинносущее в его объективном проявлении; цель философии – обеспечить внутреннее соединение человека с истинносущим; фундамент философии образуется из данных человеческого опыта (мистического, психического, физического); средства философствования – интуиция идей, абстрактное мышление; причина философского акта – вдохновение, то есть «действие высших, идеальных существ на человеческий дух» (там же. С. 208).

К началу 80-х гг. его преподавательская деятельность стала все больше носить проповеднический характер – из воспоминаний современников видно, насколько потрясающее впечатление он производил во время лекций «Чтения о богочеловечестве». Полагаю, что в рамках университетского философского сообщества он не остался бы и без инцидента 1881 г. Концепция цельного знания предполагала единство теории и жизненно-практического действия, он просто не мог, создавая «философию жизни», ограничить свою жизнь, замкнувшись в тесный круг «между письменным столом и университетской аудиторией». Для того чтобы решить грандиозную задачу преобразования общества, универсума, надо было объединить свободно-нравственное человечество, а начинать следовало с самосовершенствования каждой личности. Исходя из того, что «личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления», он посвящает себя популяризации учения о богочеловечестве (его рассуждения о государстве, религии, нравственности находятся в контексте его философии и, собственно, не были в его понимании уходом из нее). Какие бы культурные роли ему ни приписывали – «мистика», «христианского политика», «поэта», «искателя мудрости», он был прежде всего «практическим философом», так как философия для него была жизненной задачей.

Размышляя об образе философии в понимании В. Соловьева, нельзя не коснуться полемики, развернувшейся вокруг интерпретации его «Теоретической философии». Учитывая тот идейный кризис, проявившийся в «Трех разговорах», и представление субъекта познания в качестве феноменологической реальности в неоконченной «Теоретической философии», некоторые исследователи (Г. Даам, Е. Б. Рашковский) полагают, что к середине 90-х гг. у него складывается новая доктрина, противоречащая его прежней философии и соответственно – его образу философии. В. В. Библин полагает, что В. Соловьев радикально выступает

против «себя прежнего» и даже считает, что антихрист в «Трех разговорах» – его двойник: «Самозванец пришел в мир интересно когда: внутри определенной философской ситуации, когда рассыпался с одной стороны материализм... с другой – всякий идеалистический догматизм. Люди должны были соответственно думать и искать с нуля. Тут появляется сверхчеловек, в котором трудно не угадать самого Соловьева» (*Бибихин В. В.* Добро, истина и несуществование у Владимира Соловьева// Благо и истина. М., 1998. С. 85). Он приходит к заключению, что В. Соловьев, осознав свои ошибки, ведет «схватку с самим собой». Не подвергая сомнению право автора на интерпретацию, все же думаю, что незаконченность «Теоретической философии» не дает оснований для столь категорических выводов. Зная полемический характер В. Соловьева, его склонность к мистификациям и учитывая разочарованность, можно согласиться, что в «Трех разговорах» он отрицает прогресс человечества (хотя перед этим завершил «Оправдание добра»), но это не значит, что он окончательно отказался от понимания философии как цельного знания, тем более что задачей «Теоретической философии» является оправдание истины, доказательство ее возможности. Уточняя свой образ философии, пытаясь сделать свою концепцию как можно более аргументированной, В. Соловьев осуществляет критическую ревизию своих идей и принципов. «Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей неразрывности, остаются двумя способами существования и деятельности. Этому соответствует как единство, так и различие нравственной и теоретической философии» (*Соловьев В.* Теоретическая философия. Т. I. С. 760).

В заключение выскажу предположение, что радикального изменения образа философии во второй половине 90-х гг. в понимании В. Соловьева не произошло, те изменения в философской позиции, которые присутствовали, были результатом рефлексии по поводу функций и целей философии в отношении ее к обществу, что не могло не отразиться и на выборе проблем, интересовавших его в этот период.

С. Г. Банных
г. Екатеринбург

Этика, нравственность и право в учении В. Соловьева

Философская система В. С. Соловьева складывается из трех частей: учение о нравственности, учение о знании, учение о красоте. Первая часть была изложена философом в главном его труде – «Оправдание добра».

© С. Г. Банных, 2000

Это произведение начинается с констатации несостоятельности взгляда, всецело подчиняющего нравственную философию отвлеченным принципам любого порядка, будь то религиозные или спекулятивно-теоретические. У этики свой специфический предмет исследования, главное в котором составляют особые переживания человека.

В. С. Соловьев принял кантовскую идею автономной морали. Он удивительно просто и убедительно показывает перед читателем процесс развертывания этического сознания. Философ видит три необходимые составные части любого морального поведения: 1) сознание собственного морального несовершенства; 2) наличие объективного данного совершенства; 3) мое стремление приблизиться к совершенству, преодолеть свое несовершенство, т. е. мое совершенствование.

Со времен Гегеля принято различать мораль и нравственность. Нравственность корпоративна – это принцип поведения той или иной общности, основанный на правах. Мораль общечеловечна – это постулаты поведения индивида как части человеческого рода. Мораль – это абсолютная нравственность, единая во все времена, для всех народов, для всего человечества.

Нравственность возникла одновременно с человеческим обществом (такие понятия, как «свой» и «чужой», «друг» и «враг»). Мораль более позднего происхождения. Кант сказал, что мораль автономна, не зависит ни от каких внешних импульсов, только внутреннее повеление ведет к моральному образу жизни. В. С. Соловьев следует в русле рассуждений Канта, при том что ни Кант, ни Соловьев не отрицают социальных основ морали. Особенно на первых порах развития морального сознания нужны внешние нормы и запреты. Их дает право.

«Право есть низший предел или определенный минимум нравственности». Нравственность не может ограничиться жизнью отдельного человека, и прежде всего потому, что таковой вообще нет, жизнь человека протекает в обществе. В. С. Соловьев называет три социальные ячейки, три вида «собирающего человека», в которых и проявляется моральное лицо индивида: семья, народ, человечество.

Право – это минимум нравственности; максимум ее, всеполнота реализации – любовь; смысл любви – создание нового человека. Это следует понимать, по В. С. Соловьеву, как в переносном смысле – рождение нового духовного облика у человека, так и в прямом – продолжение рода человеческого.

Стимул нравственно-правового образа жизни – уверенность в разумном смысле своего существования. Моральный человек задается вопросом, зачем я живу, и отвечает на него: чтобы творить добро. А творить добро я могу только в том случае, если я законопослушен, верю в право, в его обязательность, в его величие. В. С. Соловьев называет это благоговением перед предками, перед обществом, народом, семьей, сформировавшими тебя как культурную личность. «Я не могу не чувство-

вать благодарности и благоговения к тем людям, которые своими трудами и подвигами вывели мой народ из дикого состояния и довели его до той степени культуры, на которой он теперь находится» (*Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1990. С. 182*).

Все это позволяет выделить три структурных уровня морали, конституирующие ее бытие: нравственная практика, нравы, поступки, типичные ситуации и моральные противоречия; моральное сознание, состоящее из определенным образом ориентированных ценностей, норм и оценочных суждений; нравственное самосознание, включающее в себя: а) нравственный анализ ситуации, стремление к совершенному состоянию своего «Я»; б) переживание своего единства с другими людьми; в) способность к чувственному узнаванию добра и зла в конкретной ситуации; г) волевою готовность совершить выбор между добром и злом.

Свободное развитие человека является важным условием самосовершенствования личности, по В. С. Соловьеву, причем настолько, что право не разрешает человеку быть злым, безнравственным и позволяет ему делать свободный выбор между добром и злом. Однако право в интересах всеобщего блага запрещает безнравственному человеку стать преступником, опасным для общества.

Несмотря на то, что со дня смерти В. С. Соловьева прошло сто лет, его творческое наследие продолжает быть актуальным и востребованным и в наши дни.

М. Н. Биндюкова
г. Великий Новгород

Мораль и высшие ценности в учении В. С. Соловьева

Нравственная философия В. Соловьева является своеобразным завершением развития нравственной философии в России в XIX в. Русские философы XIX в. – продолжатели восточно-христианской традиции «взыскующей нравственности», этических абсолютов, хотя каждая эпоха русской истории характеризовалась особым нравственным настроением, что отражалось в соответствующих моральных учениях. Абсолютами, которые питают русский ум и русский характер, становятся в отечественной философии добро и зло мира. Причем, как отмечал С. Л. Франк, в русской религиозной этике «добро» – это не просто нравственное требование, «должное», или «норма», а «истина» как живая онтологическая сущность мира, которую человек должен постигнуть и ей поклониться. Для русского сознания «добро» – это порядок, религиозно-метафизическое основание мира, на которое опираются и жизнь человечества, и даже устройство всего космоса.

Нравственная философия русских мыслителей XIX – начала XX в.

© М. Н. Биндюкова, 2000

многое впитала в себя из христианской морали. Все они делают упор на идеальное, духовное, отрицая первичность материального фактора в жизни общества, хотя и не отвергая его совсем. В трактовке нравственных феноменов они склоняются к их религиозному осмыслению. «Наше определение высшего нравственного идеала основано на понятии человека как существа религиозного, на признании божественного начала в человеке и человечестве», – писал В. С. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 593).

Однако в «Оправдании добра» в отношении религии Соловьевым сделано резкое замечание: «...когда нам указывают на религию как на нормальную нравственную основу общества, то нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, согласна ли она с нравственным началом; и значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религии как таковая. Если мы видим в христианстве истинную основу и норму всякого добра в мире, то лишь потому, что христианство, как совершенная религия, заключает в себе и безусловное начало» (там же. С. 348).

Проблемы нравственности рассматриваются в самых различных произведениях В. Соловьева. Но особое место среди них, безусловно, занимает его этический трактат «Оправдание добра». В. Соловьев строил свою этическую систему, руководствуясь верой в абсолютное значение нравственных ценностей. «Добро, – писал он, – определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания» (там же. С. 118). Нравственное начало неотъемлемая часть человеческой природы и постоянно обнаруживает себя как в жизненном опыте личности, так и в историческом опыте человечества. Как отмечает А. Н. Гулыга, «три кита морали», по Соловьеву, – это переживание стыда, сострадания и благоговения. Отсюда возникает следующая триада: сознание моего морального несовершенства; наличие вне меня существующего совершенства, абсолютного добра; мое желание приблизиться к абсолютному добру, т.е. совершенствование. Вторую причину Соловьев называет Богом, вечно сущим, высшим добром. «Важно понять подчеркивает А. Н. Гулыга, – что без признания морального абсолюта никакие императивы не работают, неизбежно возникает нравственный релятивизм и конформизм, принципы приспособляются к обстоятельствам. Моральный же человек творит добро независимо от обстоятельств» (Гулыга А. Поиски абсолюта// Новый мир. 1987. № 10. С. 251). Для Соловьева Бог есть абсолютная ценность, от которой добро получает свое содержание и нормативность. Задача теоретической философии Соловьева – доказать «действительность Бога, бессмертия и свободы, то есть истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала» (Соловьев В. Указ. соч. С. 595, 596). Кроме того, по мнению Соловьева, одним из доказательств бытия Бога является чувство благоговения в душе челове-

ка, ибо «благоговеть перед заведомым вымыслом или собственной фантазией психологически невозможно» (там же. С. 253). В христианстве Бог ощущается прежде всего как нравственное начало, источник полноты и внутреннего подъема человека. Однако Бог – не только первоначально, он выступает для человека и как цель его существования.

Задача нравственной философии – дать разумное обоснование («оправдание») веры в абсолютную реальность добра. Соловьев считает, что из естественных чувств нельзя вывести всеобщий и необходимый нравственный закон. Разум «из себя» выводит безусловные основания нравственности, ставя их в качестве должного над естественными, природными чувствами. «Создавая нравственную философию, разум только развивает изначала присущую ему идею добра» (там же. С. 105). Нравственный смысл человеческой жизни заключается «в служении Добру чистому, всестороннему и всеильному. Такое служение, чтобы быть достойным своего предмета, должно стать добровольным, а для этого ему нужно пройти через человеческое сознание. Помогать ему в этом процессе, а отчасти и предвирать то, к чему он должен прийти, вот дело нравственной философии» (там же. С. 97). Чтобы человек служил Добру, оно должно оправдаться перед судом мыслящего сознания. Отсюда – само заглавие трактата Вл. Соловьева. По его объяснению, назначение «Оправдания добра» – «показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его» (там же. С. 79).

Но для Соловьева недостаточно логического признания всеобщности и необходимости нравственного закона. Добро должно быть реализовано, претворено в действительность. Разрыв между должным и сущим, по мнению Соловьева, преодолевается в истории, которая предстает как реализация, последовательное развертывание Добра. Для Соловьева человеческая история есть продолжение истории космической, оба эти процесса представляют собой инобытие Абсолюта. Смысл существования когда-то отпавшего от божества мира состоит в примирении с Богом и возрождении к новой жизни в Царстве Божием. История человечества – это долгое и трудное восхождение к богочеловечеству. Общественная жизнь человечества духовно питается сверхчеловеческой средой, история человечества совершается с помощью Бога. Для Соловьева возрастание меры добра в человечестве, повышение уровня общеобязательных нравственных требований – очевидный исторический факт (XIX в. имел убедительные подтверждения такой позиции). Таким образом, реализация Добра в жизни – это не только его оправдание, а и неоспоримое доказательство того, что нравственная жизнь – это взаимодействие человека с совершенным нравственным Добром сверхчеловеческого уровня.

П. Д. Юркевич: личность и творчество

Обращаясь к биографии Владимира Соловьева, нельзя не обратить особого внимания на годы его обучения в Московском университете – годы напряженных душевных исканий и открытий тех истин, которым философ посвятит всю свою жизнь.

Безусловно, в этих поисках определяющую роль сыграли ученые, чьи лекции слушал студент Соловьев. Среди них особо ярко выделяется личность Памфила Даниловича Юркевича, который читал лекции по философии. Соловьев не только сохранил теплое чувство к этому человеку на всю жизнь, написав ряд статей, посвященных ему и его трудам, но и воспринял некоторые идеи учителя. Имя Юркевича, как и многих других отечественных философов прошлого, было надолго забыто. И тем важнее становится для современности заново открыть этого мыслителя и определить его место и значение в истории русской философии.

Памфил Данилович Юркевич родился в 1827 г. в Полтавской губернии в семье сельского священника. Закончив Полтавскую семинарию, он по настоянию отца в 1847 г. поступил в Киевскую духовную академию, а затем остался в ней преподавать философские науки. Его преподавательская карьера стремительна: в 1858 г. он уже был экстраординарным профессором. Он начинает печатать свои статьи.

В 1861 г. в Московском университете была открыта кафедра философии, которую и занял Юркевич. Здесь он читал курсы по истории философии, логике, психологии, педагогике, занимался переводом иностранных философских трудов. В 1869–1873 гг., то есть в годы студенчества Соловьева, он исполнял обязанности декана историко-филологического факультета.

В 1873 г. умерла жена П. Д. Юркевича, и он тяжело заболел. Философ скончался 4 октября 1874 г.

В своем очерке этого времени, посвященном учителю, В. Соловьев писал: «Как и большая часть русских даровитых людей, он не считал нужным и возможным давать полное внешнее выражение всему своему умственному содержанию, выворачивать его наружу напоказ, он не хотел перевести себя в книгу, превратить все свое духовное существо в публичную собственность. Однако и из того, что им оставлено, достаточно видно, что мы имеем дело с умом сильным и самостоятельным».

Действительно, Юркевич не стал создателем полной философской концепции, но многие его идеи предвосхитили развитие русской мысли второй половины XIX в.

Научная деятельность Юркевича пришлось на то время, когда каждый относящий себя к передовой общественности считал необходимым

заявить о себе как об атеисте и материалисте. Публика зачитывалась Чернышевским. П. Д. Юркевич не только писал о духовных началах и духовной жизни человека, но и вступал в полемику с Н. Г. Чернышевским.

Однако нас в большей степени интересует то, как были восприняты и интерпретированы философские труды Юркевича В. Соловьевым. Об этом можно судить по его уже упоминавшейся выше статье «О философских трудах П. Д. Юркевича», написанной в 1874 г. Автор подробно излагает ряд работ своего учителя и дает им характеристику.

Среди немногочисленных публикаций Юркевича Соловьев выделяет статью «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», которая, по его мнению, «представляет значительный философский интерес». Юркевич определяет сердце в религиозно-философском смысле как «средоточие душевной и духовной жизни человека». При этом автор аргументирует свои тезисы не только многочисленными цитатами из Библии, но и данными современной ему психологии и физиологии, а также полемизирует с «односторонними теориями», для которых «сущность души есть мышление, и ничто более». В заключение Юркевич пишет: «Господствующее ныне разделение между верою и знанием, как требование знать так, а веровать иначе, кажется невыносимым для людей самых разнородных убеждений». Удивительно, насколько эта мысль созвучна идеям Соловьева.

Что касается следующей статьи Юркевича – «Из науки о человеческом духе» (1860), то достаточно привести характеристику Соловьева: «Юркевичу приходится защищать эти свои воззрения против господствующих тогда и теперь еще не совсем потерявших силу над неразвитыми умами теорий материализма. Конечно, Юркевичу не стоило никакого труда доказать философскую несостоятельность этих теорий ...». Добавим, что статья эта, в частности, критиковала «Антропологический принцип философии» Чернышевского.

Миросозерцание Юркевича, по мнению его талантливого ученика, выходит за пределы теоретической философии и находит свое подтверждение в «исторической действительности религии».

Надо отметить, что эта статья является одной из самых ранних работ Владимира Соловьева. Она тем более заслуживает внимания, что молодой философ писал не только о близких ему идеях, но и о близком человеке.

Соловьев будет вспоминать своего учителя и в своих дальнейших трудах, а в 1899 г., за год до своей кончины, философ напишет очерк «Три характеристики», который посвятит московским ученым – М. М. Троицкому, Н. Я. Гроту, П. Д. Юркевичу. Воспоминания о последнем окрашены тем же теплым чувством, что и в работе 1874 г.

Соловьев так же высоко ценил преподавательский дар своего профессора. В конце жизни Юркевич очень серьезно занимался проблема-

ми педагогики. Две его большие работы на эту тему («Чтения о воспитании» и «Курс общей педагогики») решали вопросы обучения в русле его общей мировоззренческой философской концепции. Основой преподавания выступала любовь к ученикам, истине и добру.

В последние годы Юркевич заинтересовался спиритизмом. Соловьев упомянул об этом в своей ранней публикации, при этом его оценка остается довольно нейтральной. Следует заметить, что в этот период молодой Соловьев сам увлекался спиритизмом, который, впрочем, быстро отверг.

В истории философии П. Д. Юркевич стал тем звеном, которое соединило духовные поиски украинского мыслителя Г. С. Сковороды и его праправнука В. С. Соловьева.

С. А. Борчиков
г. Озерск

Признание в любви

Владимир Соловьев составляет часть моей души, часть моей жизни. Я просто ума не приложу, как можно описать свою душу, свою любовь, чтобы адекватно передать состояние чувств. И все же несовершенство языка не умаляет чувства любви. Любовь выше слов, выше рассудка, выше жизни. Если только она не сама жизнь.

Владимир Соловьев жил и любил жизнь страстно и вдохновенно. Любил безоглядно, до полной самоотдачи. Оттого и ушел так рано, на сорок восьмом году жизни, от истощения нервных и физических сил. Ушел, как Христос, искупая грехи нашей душевной скупости и черствости, друг другу враждебности и от любви отторгнутости.

Владимир Соловьев любил русский народ, русскую веру, русскую культуру. Он, как никто другой, внес вклад в национальное самосознание, доведя до высот теоретического осмысления извечные начала русского духа: Добро, Истину и Красоту. Он указал на ядро их триединства – любовь. Из любви прорастает Добро, любовной радугой лучится Красота, а Истина в образе вечной Женственности – Софии – одаривает собой влюбленные души.

Символично: живя на рубеже двух веков, Соловьев явился словно мостик между эпохами. Он как бы подвел итог классической русской культуре XIX в. и задал направление многим литературным, религиозным и философским исканиям века XX. От Соловьева потянулись символизм, софиология, учение о всеединстве. Философское направление, идейным выразителем и певцом которого был Соловьев, не может быть названо иначе, как русским классическим идеализмом.

© С. А. Борчиков, 2000

«Своеобразие русского духа» – неотвязчивая черта русского философствования. Но как бы её ни оценивали, начиная от абсолютного отрицания и кончая восторженной идеализацией, очевидно одно: специфического решения в русской философии проблемы соотношения Добра, Истины и Красоты не обойти. Нагляднее всего это решение связано с именами корифеев русского классического идеализма: Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева. Соловьев по праву находится в центре этот триумвирата.

Специфика русского менталитета, по Соловьеву, заключается в том, что Добро, Истина и Красота образуют в нем неразложимое единство, в котором каждая составляющая неразлично переплетается с другими, может выступать в качестве других и без них вообще немыслима и недействительна: «...Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» (Соловьев В. *Общий смысл искусства*// Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С.392); «...Истина есть лишь форма Добра...» (там же. С.246); «Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты» (там же. С. 392).

Интересно, как в жизни пересекались пути этих мыслителей ?

Соловьеву было двадцать лет, когда он познакомился с 52-летним Достоевским. Через пять лет они вместе посетили Оптину Пустынь. Достоевский присутствовал на защите Соловьевым докторской диссертации. Дружба их была близкой до самой кончины великого писателя. Соловьев нес гроб с телом Достоевского и произнес речь на его могиле.

В возрасте двадцати семи лет Соловьев посетил Ясную Поляну и имел также с пятидесятидвухлетним Толстым продолжительную философскую беседу. К сожалению, дружественных отношений между ними не установилось, тем не менее однажды они вместе принимали участие в проекте Н. Ф. Федорова по построению обывденной церкви-школы и объединению всех живущих, чтобы воскресить всех умерших.

Сами же Толстой и Достоевский лично знакомы не были. Правда, один раз, в 1978 г., судьба преподнесла им случай встретиться, и произошло это, как ни удивительно, на лекции Владимира Соловьева по работе «Чтения о богочеловечестве». Однако Н. Н. Страхов не представил их друг другу. Символично то, что Соловьев был как бы связующим звеном между двумя вершинами русского идеализма – образно говоря, третьей вершиной – живой (софийной) Истиной между «волением Красоты» Достоевского и «чувствованием Добра» Толстого.

Вообще в истории русской культуры нет более центральной, более связующей фигуры. Хотя многие об этом и не догадываются. Владимир Соловьев был и остается философом номер один в русской философии. Какие только вожди народов и гиганты мысли ни претендовали на это место, но где они сейчас? Заслуги же Соловьева незыблемы: он первым вывел отечественную мысль на мировой уровень. К сожалению, потом-

ки, опьяненные коммунистической идеологией, вмиг растратили эти позиции.

Соловьёва не привлекали посулы социализма и коммунизма. Его идеал – богочеловечество, то есть такое сообщество людей, где главным являются нравственные законы, где люди любят друг друга и живут единой, соборной жизнью по заповедям Христа. Богочеловечество соединяет земную и божественную природы человека, а также всех людей в цельный организм, в котором бал правят не страсти, деньги или злорадность, а душа, любовь и справедливость.

Чувство справедливости у Соловьёва было чрезвычайно обостренным. Когда в 1881 г. судили народовольцев-первомартовцев, убивших Александра II, философ публично призвал царя показать пример христианского всепрощения и помиловать преступников. Его не услышали, убийц царя казнили, ниточку братоубийственной бойни не прервали. История подтвердила опасения Соловьёва: в 1917 г. потомки казненных цареубийц отмыслили обидчикам, срубив заодно и дерево Добра, Истины и Красоты. А зло гражданской войны до сих пор не изжито.

Соловьёв трепетно любил Софию – хранительницу всех идеальных чаяний. Это не мешало ему любить и реальную женщину, кстати, тоже Софию – Софию Петровну Хитрово. Их отношения, длившиеся около десяти лет, отличались редким благородством и духовной возвышенностью. Идеализм Соловьёва не был уходом от мира, а всего лишь стремлением сделать жизнь лучше, чем она есть, приблизить ее, насколько это возможно, к идеальным образцам совершенства.

Но более всего Соловьёв любил все-таки Истину. Его отличали небывалый полет мысли, напряженные духовные и творческие искания. Ему покорялись любые интеллектуальные глубины. Философская система, которую он создал, поражает удивительной архитектурной и многообразием. Он учил о всеединстве – единении всего со всем: мира земного и горнего, природы и духа, поэзии и логоса. Непоколебимо верил он, что в лучах Истины родится на земле русской новый Человек.

На закате своей жизни Соловьёв пришел к поразительной философской категории – «разуму Истины». Логика становления его мирозерцания заключалась в восхождении представления Истины – от вдохновения непосредственной любовью Истины к самовоплощающемуся разуму Истины. Разум Истины способствует осознанию, во-первых, моноединства себя с собой, во-вторых, триединства Добра, Истины и Красоты и, наконец, всеединства всего и вся: бытия и сущего, человека и Бога, жизни и познания.

Путь познания и самопознания тернист и нелегок. Но, начинаясь во мне, в нас, в каждом из людей, самопознание способно преодолевать границы субъективных несовершенств и исторических деформаций и восходить к вершинам разумной Истины. Разумная Истина в свою очередь, будучи познанной, способна возвратить человечество к идеаль-

ной реальности, в которой Красота спасает мир, Добро усладительно, а сама Истина представляется в облике Софии премудрой.

Однако такая философия не ко двору нынче. Она не нужна «новым русским» – мальчикам, состарившимся в коммерции, и «старым русским» – ветеранам, впавшим в детство от тоски по всеобщему равенству. Философию Соловьева не понять жалким политикам, юродствующим в Думах, и твердолобым воснным, бесстыдно уверенным в своем праве распоряжаться человеческими жизнями. Идеологические пророки сторонятся его учения, видимо, опасаясь конкуренции, а современные мистики, точно духовные импотенты, бегут мистической мощи его софийного зрота.

За что я люблю Соловьева? За уникальную способность мыслить и чувствовать тонко, глубоко и всеобъемлюще – как подобает величайшим мастерам философии и гениям человечества. За насыщенную, праведную, благородную, человеколюбивую жизнь, которая присуща только святым, приносящим себя в жертву во имя дела Божьего. За стремление создать цельное мировоззрение, сдвигавшее не на словах, а на деле Добро, Истину, Красоту, Любовь, Идею, Правду, Разум, Человека и Бога.

Философия Соловьева для тех, кто тщится сохранить человеческое лицо в чуждом человеку мире. Я люблю Владимира Соловьева за эту высокую ноту, которую он задал. За гениальность и святость, слитые воедино в его не знающей покоя душе. За то, что он негласным укором высвечивает и мои грехи и недостатки и вместе с тем, как маяк, указывает путь, куда плыть дальше, чтобы прибыть в вечную гавань.

Т. Ю. Быстрова

г. Екатеринбург

Онтология искусства в философии Владимира Соловьева

Подход В. Соловьева к искусству можно сравнить с кантовским при всей внешней противоположности диалектического монизма русского мыслителя двумировости кантовской эстетики, в которой художественная деятельность, приводящая во взаимодействие природное и свободное начала, формирует «как бы» (*als ob*) природу, где сущность проявляется, а должное существует. Обычно Соловьева сближают с гегелевской традицией. На наш взгляд, такое сближение не всегда оправданно применительно к эстетической части его философии. У Гегеля мир как проявление идеи един, и материальное в нем выступает как инобытие идеального, отчужденным состоянием того же самого субстрата. В философии Соловьева присутствуют два противоположных по сущности и онтологическим характеристикам начала: материальное и идеальное.

© Т. Ю. Быстрова, 2000

Их единение в Софии не устраняет самостоятельности первого. «Заветная глубина душевного мира так же реальна и так же всеобъемлюща, как мир внешний», это «два равноправных бытия», – признает мыслитель (Соловьев Вл. Собр.соч.: В 10 т. Т. 6. СПб. С.240). Красота, в том числе искусство, рождается во взаимодействии и взаимопроникновении духовного и материального, так, что оно «необходимо должно делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого». (там же). Следовательно, прекрасное возникает на пересечении, с одной стороны, отношения художника как духовного существа к материальным началам мира, с другой стороны, взаимодействия духовного в человеке и вселенной с материальным в человеке и вселенной.

По Соловьеву, предмет искусства онтологически тождествен способу воплощения: как содержанием, так и самим фактом бытия искусство показывает причастность материального мира «бессмертию другого». Поэтому предметом поэтического откровения должна являться «внутренняя красота души человеческой, состоящая в ее созвучии с объективным смыслом вселенной, в ее способности индивидуально воспринимать и воплощать этот всеобщий существенный смысл мира и жизни» (там же. С. 236). До высот поэзии поднимается человек, стоящий на высокой ступени социальной жизни. Вообще, онтологическая цель искусства не специфична, а общечеловечна, своеобразными являются только путь и средства ее достижения. В рамках общего пути к Софии философ отмечает три положения, важных для художественной практики.

1. Поскольку В. Соловьев допускает возможность реального слияния материального и идеального миров (тогда как у Канта, например, оно осуществляется в понятии и гипотетически, как полагание), то искусство развивает, раскрывает, даже совершенствует уже существующий мир, проявляет его сущность. Это касается как материала, так и творца. Красота преобразует материю, облагораживает ее, пронизывая духовностью. Человек в этом процессе действует в соответствии со своим предназначением, ведь, по мнению Соловьева, он «должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого воздействия на природу со стороны ее идеального начала» (там же. С. 78). У художника это происходит наиболее полным образом, поскольку он способен воплотить абсолютный мировой идеал в действительности.

2. Чтобы достичь подобного влияния, искусство должно и может предугадывать развитие предметов и явлений материального мира, опережать его, воплощая в своих образах этот предвиденный духом путь. Искусство рисует предмет «в свете будущего мира», – считает философ. Предвидение связано также с развитой социальностью человека: оно порождается культурой художника, который, способствуя развитию земного мира, тоже ощущает себя «в свете будущего».

3. Красота присуща миру изначально, путь ее приращения связан с человеческим, воздействующим на природу при создании художественных произведений как идеальное начало. Этот путь – путь веры. Поэт, по Соловьеву, «непрерывно верит и внушает нам веру в объективную реальность и самостоятельное значение красоты в мире» (там же. С. 239).

4. Поэтому художник не боится нового. Гениальность есть «святость дерзновения», – определяет философ. Просто изображения, статичной фиксации действительности искусству недостаточно, она вообще не является искусством, потому что «изображать еще не значит преображать» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 293). В этой связи Владимир Соловьев высоко оценивал творчество Ф. М. Достоевского, предугадывавшего повороты общественного движения и заранее судившего их. Искусство высвечивает новое, проявляет его, в этом и состоит его онтологическая миссия.

На пути искусства природа становится причастной бессмертному духовному, проявляет себя не стихийно и хаотично, а в связи с духовным, в связи с возможностью софийного единения материи и идеи. Человек становится здесь Богочеловеком, наделенным тем же даром творчества и одухотворения мира, что и божественное начало. Искусство приводит абсолютный идеал к воплощению во вселенной. Художник «помогает», способствует одухотворению материи, причем жизнь и творчество оказываются тождественными: человек не может избежать или уйти от того, что спонтанно совершается в нем. Творчество касается всех сторон его жизни, и только так возможно подлинное искусство, где материальное и духовное начала придут к гармоническому единству.

Ю. Б. Вертгейм
г. Новосибирск

Историческая праксеология В. С. Соловьева: истоки и уроки

В. С. Соловьев является одним из наиболее плодотворных философов истории и историософов в отечественной традиции. История для него была не только объектом изучения, но также источником важного методологического принципа историзма, которого он придерживался и с помощью которого можно проверять истинность любой позиции, отвергая антиисторические взгляды как заведомо неверные. Значимость истории и принципа историзма для Соловьева обусловлена тем, что сущность мира (как природного, так и социального) не дана в готовом виде, но раскрывается в ходе некоторого эволюционного процесса в виде «второго Абсолютного как становящегося». Онтологическая кар-

© Ю. Б. Вертгейм, 2000

тина мира Соловьева не статична, а динамична, и это составляет важную особенность его философии. Следовательно, в таком подходе антиисторические взгляды не могут быть верными, поскольку противоречат логике раскрытия становящегося Абсолюта.

Соловьев, интерпретируя историю как целостную историю единого человечества, последовательно отстаивает позицию универсализма и всемирности истории против позиции партикуляризма и локальности (особенно ярко это проявляется в критике идеи культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского). История является процессом общемировым и общечеловеческим; попытки вырвать отдельные народы и культуры из этого мирового общечеловеческого контекста не могут быть плодотворны. Более того, изоляционизм, попытки поставить национальное выше общечеловеческого могут привести только к распаду национального и достигают противоположной цели.

Можно выделить несколько уровней в онтологическом обосновании единства и значимости всемирной истории: история как раскрытие в социальном мире «второго Абсолютного», история как формирование богочеловечества и история как единство общего и отдельного. Особенность подхода Соловьева к социальному миру заключается в том, что для него человечество как положительное единство столь же (если не более) реально, как и отдельный человек. Эта точка зрения детально аргументируется во втором выпуске его работы «Национальный вопрос в России» (М., 1989), публицистической по форме, но богатой философским содержанием. На уровне логики рассматривая категории *часть* и *целое* как неразрывно связанные между собой, Соловьев затем интерпретирует множественность частных элементов и единство целого онтологически как «две первоосновы всякого бытия» (Соловьев В. Указ. соч. С. 589) и распространяет этот взгляд на мировой исторический процесс, двумя полюсами которого являются единое человечество и единичный человек; при этом «единое человечество, хотя и не действует непосредственно ни в каком историческом явлении, тем не менее обнаруживает свою совершенную реальность в общем ходе всемирной истории» (там же). Такой своеобразный «двойной реализм» частного и общего (примиряющий крайности реалистического и номиналистического подходов к истории) определяет характерное для Соловьева стереоскопическое видение истории как процесса, в котором проявляются как непосредственные деятели – люди и группы людей, так и основной деятель – человечество как целое. Таким образом, главным содержанием истории является «всеединный элемент», или «универсальные начала, объединяющие мысль и жизнь человечества» (там же. С. 539).

Для Соловьева единство истории и человечества обосновывается многими способами: онтологически, теологически (становление Богочеловечества), религиозно (через универсализм христианства и вселенской Церкви), социокультурно (через преемственность начал общечеловеческого

просвещения от одной культуры к другой), антропологически (через способность человека как разумного существа понимать чужие языки и образы мыслей). В этом смысле Соловьев является одним из первых авторов в отечественной традиции, столь полно отстаивающих глобальный подход в социальной философии (если воспользоваться современной терминологией).

Всемирная история едина не только как процесс или по своему субъекту, но и по своей цели, которая понимается по-разному в зависимости от уровня рассмотрения – как воссоединение Бога и мира через Богочеловечество, как создание вселенской Церкви и совершенной теократии, как наиболее полное развитие и распространение гуманной общечеловеческой культуры, как реализация социальной справедливости. Соловьев соединяет в своем рассмотрении аспекты, которые до него воспринимались как существенно различные – например, гуманизм и социальную справедливость (идущие от Просвещения) с идеями вселенской Церкви и теократии. Преодолевая отвлеченность и социальную утопию, и религиозной мечтательности, автор стремится соединить в едином синтезе и высокие абстрактные начала мысли, и мистические прозрения, и конкретные практические действия, которые только в единстве могут способствовать возвышению человечества до богочеловечества. Именно цельность философской позиции (идет ли речь об онтологическом принципе или о злободневной политической новости) делает подход Соловьева столь привлекательным.

Если обоснованно сущностное единство мирового исторического процесса и человечества как его носителя, то возникает вопрос о том, как и с помощью каких средств можно реализовать это единство. Здесь автор весьма далек от любых вариантов «автоматических теорий», согласно которым цель может осуществиться сама собой, вне специальной активности субъекта. Соловьев переосмысливает идею христианской деятельной любви, говоря об обязанностях общественной солидарности, налагаемых на отдельных людей и на отдельные народы. Таким образом, его подход может характеризоваться как деятельностный: субъекты истории (люди, группы людей, народы) своими действиями могут способствовать или препятствовать реализации общечеловеческих и вселенских целей. В задачи этики и аксиологии входит обоснование стратегии и тактики такой деятельности, системы необходимых целей и средств.

С другой стороны, подход Соловьева институционален, и значительная часть его работ посвящена разработке и обоснованию проектов социальных учреждений, в рамках которых действуют люди и народы. По Соловьеву, любая социальная целостность должна быть реализована в системе некоторых учреждений (как собственно социальных, так и правовых), иначе она останется формальной и недееспособной. Это выдвигает на первое место одну из наиболее значимых глобальных про-

блем – проблему институционального и правового обеспечения процессов глобальной интеграции. Соловьев предлагает свое решение, опираясь на идеи вселенской Церкви и универсальной христианской государственности. В работе «Россия и вселенская Церковь» моделями таких всеобщих учреждений служат католическая церковь и российская государственность, синтез которых и должен служить институциональными опорами продвижения к Богочеловечеству. В конце жизни Соловьев вернулся к евангельским идеям преображения человечества через преодоление социальной и природной катастрофы (Апокалипсис). В «Трех разговорах» он приводит свое понимание будущей истории человечества, отходя от оптимистического восприятия истории как постепенного возвышения человека к Богу и истинному просвещению. Человечество, искушаемое различными соблазнами (в числе которых и социальный утопизм, и увлечение односторонним сциентистским просвещением, и механическое объединение вер), претерпевает слом своих основных социальных и культурных институтов, и только небольшая группа истинно верующих всех основных христианских конфессий, вновь удаляясь в пустыню за пределы существующего социального мира, дает надежду на возможное спасение человечества.

Соловьев следует Платону и Аристотелю в том, что политика является продолжением этики и служит для реализации определенной этической системы. Политика является прикладной этикой и черпает из нее свои цели. Для Соловьева такой целью остается реализация добра в общественной жизни и общественном устройстве. В оценке первоначального состояния человечества автор следует традиции Гоббса и Локка: «по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства». Но разрешение этой природной ситуации может мыслиться по-разному. Гоббс уповает на мощь неограниченного Левиафана-государства; для Локка спасительным регулятивом является право; для Соловьева – нравственное добро: «Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, то есть на основании нравственного начала как безусловного или божественного» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 12). Эту подчиненность внешней деятельности нравственному началу Соловьев выразил в следующей сжатой формуле: «от человека и человечества требуется не только, чтобы оно жило, но чтобы оно жило хорошо» (там же. С. 32).

Важной частью исторической прагматики для Соловьева является то, что он обозначал как «культурный труд» – специализированная деятельность, направленная на развитие национальной и общечеловеческой культуры. Здесь, полемизируя с Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым, Соловьев един с ними в том, что так же решительно отвергает культурную унификацию и отстаивает принципы культурного разно-

образия. В его интерпретации общий ход истории ведет к наибольшему осложнению культурных форм и наибольшему сравнению всех в пользувании произведениями труда (там же. С. 623). Автор фактически принимает идеи цивилизационного подхода, согласно которому культурное разнообразие является необходимым условием развития глобальной (общечеловеческой) цивилизации. Единство реализуется через различие, а не через унификацию; конечное состояние богочеловечества означает полноту реализации универсальных начал культуры в их разнообразии. С этой точки зрения для Соловьева важны идеи преемственности и своеобразной «дополнительности» культур и народов. Европа получает свои духовные и жизненные начала преемственно в виде христианской религии и греко-римского гуманизма; при этом сама европейская культура развивает и дополняет эти начала, которые (например, в виде науки) обязательны для всех просвещенных людей. Точно так же и Россия приняла начала всеобщей науки и религии (там же. С. 542). С другой стороны, дополнительность народов и культур проявляется в том, что универсальные начала реализуются для них в разной степени и в разных формах. Так, например, западная цивилизация реализует начало человеческой активности, не зависимой от Божества; тем самым личность человека освобождается для того, чтобы было возможно вновь обратиться к божественному началу, но уже сознательно и свободно (там же. С. 20). Соединяясь с восточной созерцательностью, это устремление человека к свободе создает необходимую полноту связи Богочеловечества, которой по отдельности нет ни на Западе, ни на Востоке. Так понятая история есть «полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству» (там же. С. 160). Таким образом, Запад реализует человеческий принцип в этом единстве, а Восток – божественный; примирение обоих начал необходимо для осуществления целей истории.

В «Оправдании добра» Соловьев соотносит политическую и культурную прагматику с требованиями нравственности. Общество должно основываться на согласии всех, должно быть «организованной нравственностью». Реализация моральной солидарности является основным принципом внутренней политики; внешняя политика должна строиться на гуманных и христианских началах – мы должны возлюбить другие народы, как свой собственный. В основе такой политики лежит международное и всечеловеческое общение. Принцип единства народов Соловьев формулирует следующим образом: «взаимодействие и солидарность всех для самостоятельной и полной жизни каждого» (там же. Т. I. С. 501).

Богатое наследие В. С. Соловьева закладывает необходимые основы для понимания и интерпретации современной глобальной практики. В этом смысле оправдались пророческие интенции его творчества. Мы

видим, что разворачивающиеся процессы глобальной интеграции – политической, экономической, культурной – ставят нас перед лицом тех проблем, которые столь плодотворно ставил и разрешал Соловьев. Опасность унификации и механического понимания единства, о которой он предупреждал, сейчас велика как никогда. Насаждение повсеместно начал одной цивилизации ничего не дает, кроме вреда. С другой стороны, глобальная интеграция открывает огромные возможности подлинного нравственного сотрудничества народов и культур, которое необходимо для решения насущных общечеловеческих проблем – от обеспечения продовольствием до поиска универсального культурного синтеза. В. С. Соловьев внес свой важный вклад в общечеловеческое дело раскрытия философских оснований глобальной практики, мышления и сознания.

Ю. Б. Вертгейм, Е. В. Глебов
г. Новосибирск

**Взаимодополнительность русской и европейской концепций
войны: В. С. Соловьев и Н. Макиавелли как создатели
методологических оснований анализа**

Война по-прежнему остается одним из наиболее сильных потрясений в жизни общества, оказывающим серьезное воздействие на все сферы жизни. Поэтому философия войны (т.е., последовательный анализ войны с позиций социальной философии и этики) является необходимым элементом философии как таковой. Кроме того, существующая в данной культуре концепция войны может достаточно много сообщить о самой культуре, о структуре принятой системы ценностей, о наиболее значимых идеях и стереотипах.

В данной работе делается попытка сопоставить российскую и западноевропейскую философию и культуру войны, опираясь на идеи авторов, разработавших основы подходов к войне, наиболее характерных для этих цивилизаций (или культурно-политических тел, если пользоваться выражением В. С. Соловьева). Для западноевропейской традиции такими авторами являются Гуго Гроций и Н. Макиавелли; для российской традиции – В. С. Соловьев и Е. Н. Трубецкой.

Война представляет собой одно из наиболее важных явлений, исследуемых отечественной социальной философией. В. С. Соловьев посвятил войне особую главу (восемнадцатую) своей основной этической работы «Оправдание добра» под характерным названием «Смысл войны». Война значима для Соловьева прежде всего как нарушение того согласия между людьми и народами, без которого невозможно претворение человечества во всечеловечество; война есть аномалия, болезнь,

© Ю. Б. Вертгейм, Е. В. Глебов, 2000

симптом и проявление нравственного расстройств человечества. Тем не менее для Соловьёва война – зло не безусловное, но относительное, оправданное как наиболее радикальное средство в крайних условиях.

Основное внимание Соловьёв уделяет историческому значению войны. Подход парадоксален: «Организация войны в государстве есть первый великий шаг на пути к осуществлению мира». Для понимания этого парадокса ключевым словом является «организация». Соловьёв синтезирует идеи «войны всех против всех» и общественного договора – война всех против всех на уровне родовых групп приводит к соглашению о заключении союза, являющегося зародышем государственности. В дальнейшем работает тот же механизм – война всех против всех изгоняется за пределы государства и союзов государств. Организованная, цивилизованная война тем самым нравственно оправдана как необходимое средство в деле миротворения. Кроме того, война, сталкивая народы между собой, вынуждает их взаимодействовать, что является необходимым условием широких культурных синтезов, также одной из форм продвижения к всечеловечности.

Становление современных народов и национальных государств в их обособлении – также суть благо постольку, поскольку ведет к росту политического, экономического, культурного разнообразия, а тем самым создает возможность взаимодействия между ними и единства в полноте, но не в унифицированном единообразии. Межнациональная война представляет собой одно из деятельных средств реализации всемирной солидарности человечества. Следующей фазой войны является война всемирная, которую Соловьёв предсказывал между Европой и Азией (предвосхищая современные подходы «столкновения культур»). Результатом всемирной войны в соответствии с той же логикой будет всемирный политический мир в форме единого государства или союза государств (заметим, что ООН образовалась именно как один из результатов Второй мировой войны!). Таким образом, война является главным средством политического (т. е. внешнего) объединения человечества, которое в свою очередь служит подготовительным этапом для объединения подлинного – духовного. Тем самым война может рассматриваться как некоторое условное и косвенное благо, точнее, как косвенное условие реализации всечеловечности.

Рассуждения Соловьёва предвосхищают мировые войны XX в., в дальнейшем важным элементом отечественной традиции становится рефлексия мировых войн (прежде всего первой). Основные труды принадлежат Е. Н. Трубецкому, И. А. Ильину и С. И. Гессену. Трубецкой, продолжая традицию Соловьёва, пишет работы «Смысл войны» и «Отечественная война и ее духовный смысл», а также посвящает войне заключительную седьмую главу «Всемирная катастрофа и всемирный смысл» своего основного труда «Смысл жизни». Всеобщность войны проявляется как ее всемирность и как крушение всякой общественности. Всеоб-

шая война толкуется апокалиптически и ведет к духовному разделению посредством судящего Логоса. Война поляризует общество, пробуждая в способных к Добру всечеловеческое сострадание при виде общего страдания и содействуя тем самым становлению всечеловечества как противоположности зверочеловечеству. Таким образом, крушение мирских связей ведет к усилению духовных; скорбь является условием духовного подвига. Эсхатологическое значение войны заключается в том, что она пробуждает духовную энергию человека и тем самым приближает человечество к Богочеловечеству, сближает творчество человека и откровение Божие.

Основной интенцией отечественной философии являются поиски всеединого смысла (и вечного и временного) в социальных явлениях, включая войны и мировые войны. Война не исключается совершенно из круга всеобщего Добра, но понимается как косвенное его условие, как способ разрешения мировых противоречий, ведущий к окончательному торжеству Добра.

Западноевропейские концепции войны и анализа военной истории последние 500 лет базируются на принципах, заложенных Н. Макиавелли и Г. Гроцием, причём зачастую это не осознаётся самими авторами и комментаторами. Дело в том, что ведущее в каждый данный момент мнение о мыслителях прошлого неоднократно менялось, а применительно к Макиавелли и до сих пор является в основе своей неадекватным. Тем не менее сам принцип непренебрежительного отношения к интеллекту предшественников, хоть и выглядит очевидным и элементарным, соблюдается далеко не всегда. Военная история Италии, послужившая базой для рассуждений Макиавелли, и информация о событиях римской, греческой, европейской истории, составлявшая часть общекультурного багажа того социального слоя, к которому принадлежал Макиавелли, являются основанием как выбора проблематики, так и её развёртывания в творчестве этого философа. Многие идеи были переоткрыты другими авторами с опозданием на 200 и более лет, а часть недооценена и поныне, что, несомненно, негативно сказывалось и сказывается на общественном развитии, в том числе моральном, политическом и военном прогрессе. Воспринял идеи Н. Макиавелли, хотя бы в их существенной части, Гроций Гуго, нидерландский юрист, издавший свою работу *«De jure belli ac pacis»* в 1625 г. Он заложил понимание того, что правила международных отношений должны строиться с учётом разрешения основной проблемы: законности самой войны. Его концепция строилась как оппозиция дебатам о войне справедливой (легитимная война) и несправедливой, столь популярным в средневековой схоластике, что в них участвовали даже Августин Блаженный и Фома Аквинский. Гроций осуждает их мнение о том, что война «справедлива», если невозможно ответить на оскорбление мирным путём. Заметим, что оскорбление и у отцов церкви, и у самого Гроция (и далее, вплоть до

раннего Руссо включительно) понималось именно как оскорбление Государя, то есть монарха, главы государства, а значит, и причины войны воспринимались как индивидуальное, а не социальное явление. Только Макиавелли проводил последовательно линию на рациональные и социально обусловленные причины войн.

Несомненной заслугой Гроция следует считать перенос дискуссии с идеологического и схоластического уровней на базу философии права, которое он понимал как анализ юридических норм международных отношений в текущей ситуации (законная война).

Если вооружённые граждане данной страны, снаряжённые в «поход» или «экспедицию» официальными лицами страны (или с ведома таковых, включая экипирование, разведывательное обеспечение, инструктаж), принимали участие в боевых действиях на иностранных до того территориях, – это война. Однако, несомненно, основная тенденция, подмеченная в работах крупнейших философов, сохранится: многие суждения о войне и военном искусстве опережают своё время и иногда даже остаются не только не понятыми, но и не замеченными при жизни авторов. К сожалению, часто всю глубину прозрения можно оценить лишь постфактум. Следовательно, необходим анализ, который позволит выяснить, как многим философам удаётся правильно понять основные тенденции развития военной истории и почему тем не менее такое понимание, как правило, не востребуется обществом. Действительно, в трудах Н. Макиавелли содержатся формулировки идей и описания событий, которые вошли в научный оборот или случились гораздо позже, вплоть до нашего времени.

Среди наиболее ярких из них не только уже упомянутая теория циклического развития в истории или концепция военной реформы, принятая на вооружение всех основных европейских государств лишь в XVIII–XIX вв. Опережающими в своё время были и положения Макиавелли о материальных механизмах мышления, о праве народа на восстание, о видах демократии (в том числе указание на конкретные механизмы контроля за извращениями представительской демократии, поныне неустраиваемые). По сути, в каждой главе работы «Государство» Макиавелли можно обнаружить положения, истинность которых подтверждена последующим ходом истории. Макиавелли предлагал серьёзнейшую военную реформу, в первую очередь для Италии. Эти предложения явно определили своё время и оказались востребованы гораздо позже, в период Великой французской революции. Интересно сопоставить «Историю военного искусства» (учебник для офицеров) и «О военном искусстве» Макиавелли, где он развил и детализировал положения, содержащиеся в его «Государстве». Все положения, описываемые как открытия или усовершенствования и стратегии, и тактики революционных генералов и затем Наполеона, уже есть у Макиавелли. И то, что главным видом боевых действий должно быть наступление, а манёвр должен

использоваться для создания наиболее выгодной группировки для решительного поражения противника в одном-двух генеральных сражениях, и массирование артиллерийского огня, и тактика батальонных колонн и рассыпного строя (классическим примером обоюдно правильного применения этой тактики считается Бородинское сражение), и многое подобное – есть в работах Макиавелли. Творчество Макиавелли было посвящено многим сторонам социальной жизни, и из-за подробности рассуждения и обилия примеров у исследователя может возникнуть соблазн считать его работы эклектическим нагромождением слабо связанных положений. Тем более что, в связи с историческими условиями творчества, Никколо был вынужден в разных работах неоднократно возвращаться к уже обсуждённой тематике, уточняя и конкретизируя ранее сказанное. Однако на самом деле всё его творчество подчинено выявлению основных проблем социальной жизни, и исследование проблематики проводится в соответствии с иерархической схемой рассмотрения этой проблематики, которая явно видна при внимательном анализе работы Макиавелли «Государство».

Проведенный анализ позволяет выделить два основных принципа, по которым можно сопоставить (или противопоставить) российскую и западноевропейскую традиции понимания войны: ориентация на созерцание – прагматизм и на мораль – право соответственно. Для европейских авторов решающим моментом при оценке войны является правовая: война может быть законной и незаконной; в российской традиции критическое значение имеет морально-нравственный аспект: война может быть оправдана с точки зрения Добра или безоговорочно осуждена. Война помещается разными культурными традициями в разные системы координат: правовую и моральную. Заметим, что синтез и взаимообогащение этих подходов (в духе идей дополнительности народов и культур, предложенных Соловьевым) позволяет создать целостное морально-правовое видение войны, столь необходимое в нашу чреватую мировыми катастрофами эпоху.

Второе сопоставление также плодотворно. Западные мыслители более непосредственно ориентированы на прагматику войны – их философия войны прямо переходит в теории военного искусства. В работах российских авторов трудно найти практические рекомендации по ведению боя; их умозрение носило более трансцендентальный характер. Это означает, что в принципе в каждой традиции есть некоторое свободное пространство, которое может быть заполнено при условии взаимодействия западной и восточной традиций. Такой подход в русской философии, разработанный В. С. Соловьёвым, в наше время представляется наиболее перспективным, поскольку рациональное разрешение всех возникающих конфликтов в современном мире невозможно без обращения к актуальному философскому наследию как Запада, так и Востока.

Заметки к философии права В. С. Соловьева

В. С. Соловьев, один из основателей русской религиозно-нравственной философии права, предпринял в 80-е гг. XIX в. в России попытку «отстоять идеальную сущность права в смутное для юридической науки время» (*Новгородцев П. И. Идея права в философии В. С. Соловьева*// Новгородцев П. И. Соч. М., 1995. С. 286). В условиях отождествления права с силой, расчленения силы права к праву силы во второй половине XIX в. в России Соловьев выступил сторонником идеи возрождения естественного права, возвращения права его изначального содержания как минимума нравственности. П. И. Новгородцев называл В. С. Соловьева «защитником правовой идеи» и был абсолютно прав, так как В. Соловьев в полемике со славянофилами, Б. Н. Чичериным и Л. Н. Толстым смог отстоять понимание права как «исторически-подвижного определения необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага» (*Соловьев В. С. Нравственность и право*// Русская философия права. СПб., 1999. С. 161).

Определяя право в его отношении к нравственности, Соловьев трактовал право как «принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла» (*Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия*/ / Соловьев В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 450). Характеристика «принудительный» относится у Соловьева к закону, и, как он утверждает, «принудительный характер закона становится необходимостью, ибо никакой искренний человек не станет серьезно уверять, что одним словесным убеждением можно сразу прекратить убийства, мошенничества и т. д.» (там же).

Создавая формулу права как определенного минимума нравственности, Соловьев исходил, с одной стороны, из специфики национального вопроса в России, с другой стороны – из особенностей правовой организации государства.

Национальный вопрос в России, по мнению Соловьева, это прежде всего вопрос о достойном существовании человека. А о достойном существовании можно говорить, если действия и помыслы человека подчинены нравственному закону и направлены к нравственным целям. Подобные цели требуют от российских людей отказа от псевдопатриотизма, национальной исключительности, длительный период занимавших лучшие умы России. Это будет духовным освобождением России, которое стоит на первом месте по сравнению с физическим освобождением (т. е. отменой крепостного права) (там же. С. 261-262). Основанием

необходимости духовного освобождения является тот факт, что наша «вневропейская и противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность» (там же. С. 216) становится тормозом общественно-политического и социально-экономического развития России. Ибо самобытность скорее тяготеет к примитивному, общинному равенству, а не свободе. Именно в исключительности России консерваторы находили оправдание «насищенного вторжения внешней общественной организации в духовную сферу человека с лживой целью ограждения внутренних благ» (Соловьев В. Нравственность и право... С. 163). Специфика национального вопроса в России требует представления человеку духовной свободы, свободы мнения и мысли, «ибо человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и некоторая свобода быть безнравственным» (там же. С. 162).

Нравственная свобода, подкрепленная гарантиями со стороны права и государства, предполагает нравственное право и нравственную обязанность отстаивать свободу и безопасность для себя и других. И зло может быть оставлено, к злодею применено правовое принуждение, если его действия вредят общему благу. Соловьев не стремится к личному самосовершенствованию (критикуя тем самым Л. Н. Толстого, пытавшегося достигнуть решения социального вопроса личным подвигом отдельных людей) (см.: Новгородцев П. И. Указ. соч. С. 297), не желает каждого сделать добродетельным.

Нет, он отмечает, что для этого есть инструмент, проводящий границу между злом и добром, устанавливающий равновесие личной свободы и общего блага. И этот инструмент – право, задача которого не в превращении мира в Царство Божие, а в предотвращении преждевременной трансформации этого мира в ад. Соловьев не рассматривает принуждение как основную характеристику права, считая таковой ограничение (для положительного права), свободу и равенство (для естественного права), ибо равное ограничение свободы лиц делает из свободы право (История философии права. СПб., 1998. С. 443). Именно государство, развиваясь по пути прогресса, может и должно решить национальный вопрос в России, т. к. «правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей» (Соловьев В. Оправдание добра... С. 533). Государство, таким образом, выступает у Соловьева важным условием осуществления добра в мире в противовес гегелевской трактовке государства как нравственного добра (История философии права... С. 444). Но не всякое государство может быть таковым условием. И в связи с этим Соловьев рассматривает чисто правовую конструкцию государства, правомерное государство. Уже сам государственный порядок и мирская образованность

выступают у В. Соловьева несомненными благами народа наряду с высшим благом – «воплощением христианства в жизни, создания вселенской христианской культуры» (*Соловьев В. Национальный вопрос в России...* С. 289-290). Выступая с критикой славянофильской трактовки нравственной свободы, Соловьев отмечает: именно государство должно представлять гарантии нравственной свободы человека, поэтому России необходимо крепкое государство с сильной сосредоточенной властью, которое может обеспечить человеческому обществу достойное существование на основах внутренней нравственной солидарности. В этом отношении, по мнению Соловьева, «самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем даст наибольший простор всем силам,двигающим общество к его будущему идеальному благу. Ибо если без первого условия (противодействия злу) существование общества было бы невозможно, то без второго (движение к идеалу) оно было бы бесцельно и недостойно» (там же. С. 453-454).

Отстаивая своеобразное понимание права, нравственности, государства в России, В. Соловьев критиковал славянофилов, полемизировал с Б. Н. Чичериным (о возможности отождествления права и нравственности), Л. Н. Толстым (о праве как возможной форме реализации добра). Так, Б. Н. Чичерин не мог принять у Соловьева отождествление права и нравственности, идею реализации организованного добра, водворения религиозного общества властными мерами, предостерегая российских мыслителей от прокоммунистической идеологии принудительного братства. Пагубность данной идеологии нашла подтверждение в российской истории, тем самым оправдывая опасения Б. Н. Чичерина.

Е. Н. Трубецкой, соглашаясь с критикой В. Соловьева Б. Н. Чичериным, продолжал ее, утверждая: ошибочность положений Соловьева – в смешении идеала с действительностью, в фактическом отождествлении понятий естественного и положительного права и, в результате, недопустимом присвоении характеристик естественного права праву положительному (*Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Соловьева*// Трубецкой Е. Н. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1991. С. 172-173).

Надо сказать, что поиски моделей политического, общественного, правового идеала в российской гуманитарной мысли конца XIX – начала XX вв. имели немало примеров смешения идеала с действительностью, что было обусловлено объективными причинами становления философско-правовых традиций, возможностью многовариантного моделирования нестабильной и неустойчивой российской политической системы.

Учение Соловьева о праве, нравственности, государстве, имевшее немало как критиков, так и сторонников, положило основу формирования оригинального направления – русской религиозно-нравственной философии права. В. С. Соловьев одним из первых заявил проблему

достойного существования русского народа как сущность национального вопроса в России, поставив Россию на общеевропейский уровень, отказываясь от псевдопатриотизма и претензий на исключительность (мнимую поверхностную оригинальность) (Соловьев В. Указ. соч. С. 289).

Ибо национальный эгоизм, старым источником которого является славянофильство (см.: *Новгородцев П. И.* Указ. соч. С. 290), может лишь погубить народ как великую творческую земную силу, которую легко сделать бесплодной, не допуская никаких возможных внешних воздействий. Бесплодие этой силы способствует трансформации национального самосознания в самодовольство, самообожание и, наконец, самоуничтожение (Соловьев В. Указ. соч. С. 282). Понятие истинного патриотизма сопряжено у В. С. Соловьева с любовью, состраданием к нуждам своего народа, целью России, которая заключается во всеобъемлющей службе христианскому делу (там же).

С. Г. Гутова

г. Нижневартовск

Традиция всеединства: В. С. Соловьев и христианский мистицизм

Исследования философии В. С. Соловьева указывают на разнообразные течения и традиции, повлиявшие на основателя русской школы всеединства. Это позволяет говорить о соединении различных парадигм религиозно-философской мысли в контексте его системы. Однако здесь может и не быть явной преемственности или заимствования, речь идет скорее о смысловом тождестве миросистемных идей и методологических принципов. Это вполне уместно в логическом дискурсе всеединства. Следовательно, синкретическая тенденция в данной системе есть атрибутивное качество.

С одной стороны, соловьевская система следует ортодоксальным и маргинальным учениям христианских конфессий, равно как и оккультно-эзотерической традиции, стигматизированной всеми церковными идеологиями. С другой стороны, идеи Соловьева близки классическим системам европейского рационализма — не без влияния немецкого романтизма. Если фундаментальным принципом учения Соловьева является всеединство, то его мистико-интуитивное ядро тождественно сверхрациональным параметрам христианского миропонимания. Но логическая форма соответствует классическому рационализму — доминирующей парадигме современного теоретического знания.

Парадоксальность такого синтеза снимается благодаря тому, что спекулятивные системы немецкого рационализма также принадлежат традиции всеединства и, следовательно, не лишены характерных черт синкретизма. Таким образом, философско-религиозный синтез всеединства

© С. Г. Гутова, 2000

мыслится как преодоление «кризиса западной философии» и становление нового типа философствования как «дела самой жизни», фундамент новой христианской культуры.

По мысли Соловьева, это основа целостного постижения реальности, соединение знания единичного с Истиной в ее вселенской значимости, причастности к Единому Смыслу. Философема всеединства двойственна: в качестве именно категории философского дискурса она есть предмет или онтологема; в качестве целостного образа миросистемной иерархии – это способ философствования, то есть методологема.

Это явствует из сопоставления «метафизической» схематики всеединства с его образами, разработанными в русле христианского миропонимания. Сама по себе теоретическая конструкция всеединства не предполагает постулирования божественного в онтологической структуре универсума, тогда как для христианской мысли Бог есть *conditio sine qua non* всякой формы и уровня бытия, равно как и бытия в целом. То же различие и в рациональной логике: метафизика дает картину законсообразного и рационально постижимого становления; в христианском видении первопричина, процесс и динамика становления определены принципом *concursus dei*, снимающим вопрос о механизме актуализации всеединства.

Метафизика всеединства есть логический дискурс взаимоотношений части и целого в энтелехийно-онтологической структуре. Христианская модель всеединства есть символическая рефлексия экстатического созерцания, метафора Непостижимого. Но общность этих моделей в том, что они основаны на постулате *agere sequitur esse* («действие вытекает из бытия»).

Христианская парадигма всеединства — это тео-социософский дискурс, данный еще в учении апостола Павла о Церкви и переносящий акцент с космоонтологической структуры на онтосоциальные и онтоперсональные иерархии. В процессе разработки в эти идеи внедряются мистико-экстатический гнозис и теологические спекуляции: диалектика Богочеловечества, сотериология и эсхатология. Этот синтез в целом завершается Псевдо-Дионисием, соединившим неоплатоновскую метафизику и христианскую персоналистическую мистику, именно у него «...совершается откровенный и массивованный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения. В Божественную реальность вводится прямой аналог «умного мира» — мир в Боге: пребывающее в Боге и предсуществующее миру собрание «предопределений» или «прообразов» всех вещей — Божих замыслов о мире в целом и о каждой вещи» (см. об этом: *Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина*// Карсавин Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. СПб., 1992. Т. I С. 21).

В отличие от неоплатоновской концепции, ограниченной внутренней интеллектуальной динамикой, Арсенопатит вводит идею всеединства

в историософский контекст: «мир в Боге» как собрание «ликов» грядущих вещей есть субстанциальная основа «реального лика» Церкви как соборной личности; тео-космологическая диалектика трансформируется в историософско-антропологическую.

Разработка этой плодотворной идеи дана, в частности, неортодоксальным визионером и теологом XII в. Иоахимом Флорским: история суть провиденциальная репродукция ликов Святой Троицы. Антропологические аспекты всеединства ярче представлены учением Мейстера Экхарта о «темной природе» Бога в глубинах Человеческого. Это новая интерпретация принципа обожения — самораскрытие человека есть досотворение Бога, со-обожение: «Я также не раз говорил и говорю о свете души, несотворенном и несотворимом... И этот свет воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действии внутреннего богорождения!» (Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 38).

Опираясь на традицию христианизированного неоплатонизма, Соловьев осознает неизбежность разрыва дискурсивного гнозиса, который сталкивается с проблемой «пресуществления» божественного в человеческом, индивидуального в соборном, частного в целом. Но, взыскав Света, а не таинственного Мрака самодовлеющего Единого, он обращается к опыту классического рационализма. Последний понимается как «логические определения» для окончательного уяснения внерациональной тайны Всеединства. Соловьев полагает, что опыт «новойшей германской философии» станет для развития синкретической системы той основой, какой был для христианской теологии неоплатонизм.

Тем самым была порождена характерная для русской школы всеединства иллюзия возможности теоретически выявить все модификации и обозначить все модусы всеединого. Осмысление и критика этой иллюзии принадлежит уже последователям Владимира Сергеевича. Однако очевидно, что их теоретические системы также основаны на началах методологического и парадигматического синкретизма.

И. В. Днепровская

г. Чита

В. С. Соловьев о политике как сфере проявления добра

Сегодня стало уже «общим местом» указание на глубокий нравственный кризис, в котором находится современное общество. Однако статус «общего места» явление получает в силу своей общераспространенности и уже поэтому заслуживает более пристального к себе внимания.

Исследование причин такого удручающего положения с большой очевидностью выявляет, что многие из них корнятся в политике, поли-

© И. В. Днепровская, 2000

тической организации жизни общества. В том, что эта его организация осуществляется за счет духовной жизни, выявилась неспособность «цивилизационного человека» делать правильный выбор с точки зрения не только политических последствий, но и нравственных.

Именно в вытеснении этики из политики кроются причины духовного кризиса. И естественным будет вернуться к тем истокам, к роднику нравственной культуры, каким всегда была русская философия, считавшая этику ведущим принципом политики.

В условиях дефицита духовности этикоцентричность отечественной мысли становится самым большим достоинством. Упреки в морализаторстве, предписывании моральных схем вряд ли справедливы. Напротив, для русской философии характерно понимание того, что дело не в том, как оценивать тот или иной политический шаг, не в том, что в политике – хорошо, а что – плохо, дело в том, является ли добро обязательным для политики. И без ответа на этот вопрос все остальные ответы будут действительно простым морализаторством.

Наиболее ярко этот подход проявился в творчестве В. Соловьева. Взгляд этого мыслителя на полемику не отвергает вовсе ее традиционных определений через власть, право, конфликт, благо и не сводит ее ни к чему-то одному, ни простой их сумме. Политика понимается им как деятельность, направленная на создание условий достойного (т. е. нравственного) существования человека в его движении к высшей цели – всеединству. И все вышеуказанные подходы отражают лишь способы и средства осуществления действительной здоровой политики. Такое отношение к проблеме позволяет ученому при постулировании им нравственного начала – как смысла человеческой деятельности – показать идею добра как форму существования политики (в ее абстрактном бытии). Задача философии состоит в постижении этой идеи в мире политического.

И здесь неоценимое значение имеют те подходы, которые применяет В. Соловьев к выявлению формы бытования добра в таких феноменах политики, как государство, власть, право, личность, общество.

Первой методологической установкой, проводящей водораздел между взглядами на политику в западной и отечественной философии, является понимание ее В. Соловьевым как смыслополагающей деятельности. Выявление безусловной связи нравственности и политики философ предвзвешивает рассмотрением смысла жизни, тогда как в западной политологии вопросы смыслобытия выносятся за пределы политической сферы.

Политическая культура Запада базируется на фундаментальной установке неопределенности политических результатов. Процесс политического сбалансирования интересов – это игра, где стороны и их шансы на выигрыш предполагаются равными. Если же вместо якобы этически нейтральных интересов на политические весы положить смыслодержателем силы добра и зла, политическая деятельность приобретает не-

кую заданность. В этом смысле оправдание добра у Соловьева означает реабилитацию ценностного отношения к политике. Он определяет ее не только как борьбу интересов, но, может, даже в большей степени как борьбу идеалов.

Соловьев отмечает обвинения в утопичности нравственного подхода к политике как якобы не желающего «знать о дурной стороне действительности» и осуществляющего «свой идеал в пустом пространстве». Нравственная политика, напротив, «исходит из действительности и прежде всего хочет помочь против действительности зла». «Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 264). Тем самым философ переводит понимание политики как чего-то отдельного от должного в область сопряжения сущего и должного.

Логика принятого В. Соловьевым принципа привела мыслителя к признанию лучшей формой правления теократию, т. к. именно она соединяет в себе два измерения политики: со стороны должного (священство) и со стороны практики (власть). Но содержание теократии у Соловьева отлично от традиционного (власть священства). Сущность этой формы он видит в воплощении принципа своеобразного «разделения» властей: «священства», «царства», «пророка».

Но деление это, по мысли ученого, происходит не в материальной плоскости. Здесь деление не политических учреждений, а «органов Божественного управления». Разделение властей на Западе на законодательную, исполнительную и судебную отражает неверие в нравственные силы демократии. Концепция Соловьева, напротив, предполагает пронизанность государства нравственно-религиозной идеей: «Божественное управление должно распространяться на всю человеческую жизнь и не может ограничиваться одною какою-нибудь частною областью этой жизни; поэтому и органы Божественного управления должны находиться не только в собственно религиозной, но также и в политической и в социальной сфере» (там же).

Соответственно и концепция гражданского общества развивается Соловьевым не как высвобождение экономической деятельности от государственной опеки, а как свобода личного духовно-нравственного творчества от государственного и церковного контроля. Эта «свобода личного почина» в социальной сфере связывается с властью пророка. Нравственный авторитет, которым этот почин освящается, принадлежит священству. Царству принадлежит власть управления, утверждаемая на основе закона и направляемая церковью, но не в сфере практических действий, а в плане соответствия этих действий нравственному идеалу.

Критерий наилучшего устройства царской власти лежит в идее государства как необходимого условия или средства для исторической жизни человечества, условия осуществления добра в мире.

В. Соловьев видит перед государством две главные задачи: охранительную и развивающую. Самое лучшее государство – то, которое наиболее стеснительно для реального зла и дает наибольший простор для развития в обществе добра. Без первого условия существование общества невозможно, без второго – бесцельно, недостойно. Первая задача решается через право, вторая – через экономику, но и та и другая направлены на установление должных отношений между личностью и обществом и осуществляются посредством власти.

В чем же видит Соловьев проявление добра при анализе этих феноменов политики ?

Право понимается им как низший предел или определенный минимум нравственности. В сопряжении права и нравственности лежит область воплощения добра в действительности, область, где идеальное добро, воплощаясь, теснит зло. «Правом и его воплощением – государством обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечества» (Соловьев В. Указ. соч. С. 456).

Философ начинает рассмотрение принципа права с силы, показывает, как условный принцип силы разворачивается в безусловный принцип справедливости. Право – ограничение силы в пределах равенства в исполнении должного – это и есть справедливость. В области политики и права справедливость – это жалость равноприменяемая. В области нравственной справедливость выражается категорическим нравственным императивом, обязывающим нас к справедливому, должному отношению между людьми, не позволяющим считать человека средством, а только целью. И поскольку «право определяется справедливостью, оно по существу своему связано с областью нравственного; все определения права, старающиеся отделить его от нравственности, не доходят до существа дела» (там же. С. 527). Независимо от внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью.

Анализ Соловьевым принципа силы как условного имеет значение не только с точки зрения права, но и вообще политики, т. к. насилие – один из важных феноменов последней.

Естественно, что политика как деятельность, направленная на сохранение равновесия интересов, неизбежно предполагает наложение некоторых ограничений на выразителей этих интересов. А всякое внешнее принуждение есть насилие. Однако основным свойством такой деятельности Соловьев считает не принудительность, а объективность задачи. Политика, имея целью достижение всеобщего блага, имеет право на насилие только в области внешних благ. Однако насильственное вторжение внешней силы, какой является государство, в духовную сферу недопустимо.

Но и в области внешних благ насилие ограничивает свободу не чьим-то частным интересом одного лица, а общим благом. Только в этом случае подчинение лица силе государства будет добровольным. Но тог-

да уже можно говорить не о насилии как основном принципе политической организации общества, а о свободе выбора этого ограничения.

До сих пор в политологии многие определения политики выстраиваются вокруг понятия власти, как центрального в ее содержании. В. Соловьев снимает с власти ее «мистический ореол». Он доказывает, что не власть есть содержание политики, хотя, конечно, она остается одним из центральных ее понятий, но и власть, и политика имеют добро своим содержанием, достижение блага – своей целью. Здесь имеет значение замечание Соловьева, что общее благо – это не благо большинства, а благо всех и каждого. Власть в его философии лишается своего абсолютного значения. Никакая власть не может быть абсолютной, кроме власти Бога, или абсолютного добра.

При этом тот факт, что власть в действительности то и дело рассматривается как самоцель, вовсе не означает, что такая действительность и есть истинное содержание политики. Цель политической науки не описание видимого, а выявление сущностного. Задачей политической философии является выявление того, «при каких условиях общественные отношения» в сфере политики «обеспечивают данному обществу прочное существование и постоянное совершенствование» (Соловьев В. Указ. соч. С. 426). «Можно на основании того, что было и бывает, видеть... во всем политическом мире только тиранию правителей и тупую покорность толпы... Такие взгляды выражают только неспособность понимать существенный смысл предметов...» (там же. С. 535).

Любой общественно-политический институт интересен и желателен, лишь поскольку в нем «выражается нравственное начало и оправдывается добро» (там же. С. 425). Давая определения категориям политики, мы должны иметь в виду это их нравственное содержание.

Выдворение этики из политики разваливает государство как гарантию общественного бытия. Ибо смысл государства не в насилии, а в подчинении праву, для осуществления которого и существует власть. А значит, традиционное разрешение политики как искусства возможного и нравственности как исполнения должного мы можем устранить, определив политику как возможное из должного.

Отношение к должному – это вообще отправная точка в методологии Соловьева. В его философии все бытие имеет необходимо должный характер. Каждое явление, предмет, поступок – это не только явленное сущее, но имеет в себе необходимо должное. Задача состоит в том, чтобы научиться выявлять эту сторону явлений и утверждать ее в действительности, развивать ее, устанавливая с этим должным безусловную связь. Надо научиться видеть в условных формах их безусловное содержание.

Тогда в государстве как организации принудительного, сохраняющей состояние равновесия частных сил, мы будем видеть не этот принудительный характер, а сохраняющий и развивающий добро обществен-

ный институт. Во власти – не насилие и произвол, а силу, сдерживающую зло. В праве – не присвоение или ограничение свобод, а требование минимального добра. В экономике – не стремление к наживе, а условие обеспечения достойного существования человечества.

Собственно говоря, сама идея всеединства и выражает должное существование человечества. Через нравственную политику всеединство как идеал человечества сопрягается с действительным человечеством – как становящимся всеединством.

Подход к политике с точки зрения задачи достижения всеединства выявляет ограниченность взглядов на существо политики с позиции борьбы за власть, разрешения конфликтов и пр. Каждое из этих определений необходимо должно включать в себя нравственное основание, чтобы оставаться политикой, а не политиканством, не сделаться бессмыслицей. И если это так, то не будет ли справедливым предположить, что все эти частные определения – суть частные отражения одной из сторон политики, а объединяющее их общее существо ее должно определяться как нравственное делание. Последнее же становится политикой при достижении определенной концентрации этого делания в существующих политических институтах. Но при таком понимании политики главным ее принципом должен быть этический. А сама политика в своем идеальном приближении должна определяться как этика.

Б. В. Емельянов
г. Екатеринбург

Магистерская диссертация В. С. Соловьева

Гениальность заявляет себя, как правило, в молодые годы. Тривиальный пример тому – два великих русских поэта А. С. Пушкин и М. Ю. Лермонтов. Исключением не был и выдающийся русский философ В. С. Соловьев. Причем о гениальности своей он заявил, можно сказать, в одночасье, на защите своей магистерской диссертации, что было зафиксировано в ряде высказываний очевидцев этого события. Широко известно, например, высказывание русского историка, академика К. Н. Бестужева-Рюмина, который в одном из писем писал: «Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие – все это признаки высокого ума... Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, Россию можно поздравить с гениальным человеком» (цит. по: *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 1. М., 1990. С. 416. Выделено К. Н. Бестужевым-Рюминым).

Свою магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (про-
© Б. В. Емельянов, 2000

тив позитивистов)» «молодой философ призывного возраста» (так его называли в одной газетной статье) защитил 24 ноября 1874 г. И был Соловьеву в это время 21 год.

Источниковедческая и содержательная характеристика диссертации и ее защиты имеют следующие реалии.

Источниковедческая характеристика. Диссертация в виде отдельных статей, позже они стали главами основного текста, публиковалась в московском журнале «Православное обозрение». Всего было опубликовано пять статей (глав) и особая статья (в диссертации – приложение) об Огюсте Конте. На защиту была представлена монография – отдельная книга в 169 страниц.

Защита состоялась в Санкт-Петербургском университете, а не в Московском из-за болезни П. Д. Юркевича (он скончался в ноябре того же 1874 г.) и моральных соображений, ввиду высокой должности отца диссертанта. Согласно «Положению об испытаниях на звание действительного студента и на ученые степени», В. С. Соловьев перед защитой должен был сдать несколько магистерских экзаменов: 12 октября он сдал историю философии, 26 октября – логику с метафизикой и психологию и 9 ноября – этику («ифику») и древние языки. Все экзамены были сданы блестяще, и диссертация В. С. Соловьева советом историко-филологического факультета была принята к защите. Оппонентами были назначены философ М. И. Владиславлев и филолог профессор И. И. Срезневский.

На самой защите после оглашения данных о диссертанте В. С. Соловьев произнес вступительную речь «Несколько слов о настоящей задаче философии» (опубликована впервые в «Гражданине», 1874, № 48). Официальные оппоненты – декан факультета И. И. Срезневский, заведующий кафедрой философии М. И. Владиславлев – изложили свои замечания, на которые диссертант дал обстоятельные ответы. Неофициальными оппонентами «от публики» выступали доктор математики Иенского университета С. В. де Роберти, известный позитивист В. В. Лисевич, профессор духовной академии философ М. И. Каринский и студент университета Вольфсон. Диспут проходил бурно, темпераментно, выступление диссертанта и оппонентов неоднократно заканчивались аплодисментами. Провозглашение В. С. Соловьева магистром также закончилось аплодисментами. За решение «удостоить г. Соловьева степени магистра философии» единогласно проголосовали все семь членов Совета. Уже 2 декабря 1874 г. на ближайшем заседании Совета С.-Петербургского университета это решение было утверждено, а через два дня В. С. Соловьев получил свидетельство об утверждении в степени магистра.

Магистерская диссертация В. С. Соловьева стала явлением общественной жизни Петербурга и Москвы, о чем свидетельствуют отклики на нее в газетах и журналах, в письмах и воспоминаниях современников. Из последних наиболее интересными являются письма М. А. Малиновско-

го, К. Н. Бестужева-Рюмина, Н. Н. Страхова. Петербургская газета «Голос» 26 ноября опубликовала заметку о защите, а 1 декабря – большой ироничный фельетон, в этот же день статью о защите опубликовали «С.-Петербургские ведомости». Наиболее интересна в этом отношении статья «О диспуте г-на Соловьева» его противника Н. К. Михайловского, помещенная в «Биржевых ведомостях» 27 ноября 1874 г. Мелкие заметки о защите поместили «Новое время», «Новости», «Русский мир», «Петербургские известия». В Москве о диспуте В. С. Соловьева дважды писали «Московские ведомости» (статьи Н. Н. Страхова) и «Гражданин».

Содержательная характеристика. Она многоаспектна, но смысл ее достаточно прост: в русской философии появился оригинальный, талантливый философ, предложивший кардинально реформировать философское знание. Идеи, заявленные в магистерской диссертации, при соответствующей их доработке превратились в стройную философскую систему всеединства. В концентрированном виде эти идеи были сформулированы во вступительном слове В. С. Соловьева и в семи «тезисах», вынесенных автором на защиту. Нам представляется, что в них квинтэссенция новых идей В. С. Соловьева. Вот они: « 1) Оба главных направления западной философии – рационалистическое, ограничивающееся кругом общих логических понятий, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной действительности, – сходятся в том существенном пункте, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, оставляя одну только абстрактную форму познания, почему оба эти направления могут быть подведены под общее понятие абстрактного формализма. 2) Отрицание метафизики, как познания об истинно-сущем, одинаково свойственное как рационализму в его последовательном развитии, так и эмпиризму, – происходит исключительно из собственной ограниченности этих направлений. 3) Отрицание этики, как учения о целях или о должествующем бытии, равномерно обуславливается ограниченностью рационализма и эмпиризма. 4) Философия воли и представления, основанная Шопенгауэром и развитая далее Гартманом, в существенном содержании своих принципов свободна от основной односторонности рационализма и эмпиризма, но в своих систематических построениях разделяет общую формальную ограниченность всей западной философии, состоящую в обособлении абстрактных элементов, как самостоятельных сущностей. 5) Общий необходимый результат западного философского развития в области учения о познании состоит в том, что чистое мышление и чистая эмпирия должны быть признаны одинаково невозможными, и истинный философский метод должен быть определен, как конкретное мышление, состоящее в выведении из эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается. 6) В области метафи-

зики: въ качестве абсолютнаго первоначала, вместо прежнихъ абстрактныхъ сущностей, долженъ быть признанъ конкретный всеединный духъ. 7) Въ области этики: должно быть признано, что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредствомъ логически-необходимаго и абсолютно-целесообразнаго хода мирового развитія, конецъ котораго есть уничтоженіе вещественнаго міра, какъ вещественнаго, и возстановленіе его, какъ царства духовъ, во всеобщности духа абсолютнаго» (Лукьянов С. М. Указ. соч. С. 414).

Таковы предварительные характеристики магистерской диссертации В. С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» и внешние обстоятельства ее защиты. Архивные материалы о диспуте сохранились и находятся в фондах С.-Петербургского университета. Нам представляется, что более обстоятельный их анализ позволит написать интересную историко-философскую работу о первых шагах Соловьева-философа.

В. Н. Ерохин
г. Нижневартовск

К вопросу о роли сборника «Вехи» в истории русской философской и общественно-политической мысли

Философское учение и деятельность В. С. Соловьева внесли огромный вклад в становление самобытной русской религиозной философии и формирование русской национальной философской традиции. Ко времени завершения его творческой деятельности на рубеже XIX – XX вв. в России возникает мощное духовное и интеллектуальное движение, одним из элементов которого было стремление к более глубокому пониманию и усвоению западноевропейской философии и одновременная попытка философски самоопределиться, понять, какое место в мировой философии может занять русская философская мысль и какую тематику она сможет разрабатывать. В отношении тематического самоопределения русской философии большую роль сыграли уже первые важнейшие труды В. С. Соловьева – «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) и «Критика отвлеченных начал» (1880). Разработанные в них идеи внесли затем решающий вклад в развитие русской религиозной философии в начале XX в., определили основные установки русской религиозно-философской мысли.

По словам Н. А. Бердяева, характеризовавшего эту тенденцию в развитии русской философской мысли, «русские философы, начиная с А. С. Хомякова, дали острую критику отвлеченного идеализма и рационализма Гегеля и переходили не к эмпиризму, не к неокритицизму, а к конкретному идеализму, к онтологическому реализму, к мистическому

© В. Н. Ерохин, 2000

восполнению разума европейской философии, потерявшего живое бытие. И в этом нельзя не видеть творческих задатков нового пути для философии. Русская философия таит в себе религиозный интерес и примиряет знание и веру. Вражду к отвлеченному рационализму можно найти даже у академически настроенных русских философов. И я думаю, что конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества и мог бы создать национальную философскую традицию, в которой мы так нуждаемся» (Вехи. Из глубины: Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1991. С. 26 – 27). Поскольку, как обоснованию считал Н. А. Бердяев, «разные национальности могут быть призваны к раскрытию отдельных сторон истины... свойства русского национального духа указывают на то, что мы призваны творить в области религиозной философии».

В 90-е гг. XIX в. целая группа будущих известных русских религиозных мыслителей, которых в начале их духовного пути обычно именовали «легальными марксистами», под влиянием ряда факторов, важнейшими из которых были обнаружение теоретических противоречий в марксизме и растущая духовная неудовлетворенность им, развивавшаяся при параллельном более глубоком знакомстве с православием, а также освоение философии неокантианства, проделала мировоззренческую эволюцию «от марксизма к идеализму». Наряду с только что отмеченными идейными влияниями, большое воздействие на них оказало учение В. С. Соловьева. К бывшим марксистам пришло понимание того, что социально-экономические явления в общественной жизни, та или иная политическая практика имеют также и духовные основы, определенную «духовную подкладку», которая самым непосредственным образом реализуется в экономическом и политическом поведении человека, определяя содержание и формы его деятельности. Принадлежность к тому или иному вероисповеданию или атеизм, который, как выяснилось, в России в значительной степени имел религиозные основы, став формой веры, а также духовное содержание человеческой личности в целом оказывали, как осознали представители нового формировавшегося направления в истории русской философской и общественно-политической мысли, ставшего основой будущего так называемого «веховского круга» русских философов и публицистов, самое непосредственное, и притом самостоятельное, влияние на экономическую и политическую жизнь общества, на все виды общественных отношений. Этот новый угол зрения оказался методологически продуктивным для анализа истории русского общественного движения XIX – начала XX в. и для понимания особенностей русской революции 1905 – 1907 гг.

Ядром этого будущего «веховского» направления в русской общественной мысли стали П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк. Формировавшиеся у них в процессе перехода «от марксизма к

идеализму» идеи нашли отражение в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), философской публицистике этих авторов – статьях, публиковавшихся в течение первого десятилетия XX в. Наиболее же ярким воплощением их мировоззрения стал выход в свет сборника «Вехи» в марте 1909 г. Этот текст вот уже более 90 лет присутствует в русской культуре, поражая глубиной проникновения во внутренний мир русской интеллигенции. Развитые в этом сборнике идеи до сих пор еще недостаточно осмыслены в отечественном философском и особенно общественном сознании, а это означает также и то, что не изжиты и многие особенности мировоззрения русской интеллигенции, в отношении которых и была направлена критика философов и публицистов – участников сборника. Содержание сборника «Вехи» в методологическом плане важно и в том отношении, что проделанный здесь анализ демонстрирует, как особенности мировоззрения могут определить все важнейшие характеристики создаваемого сознательно общественного строя. Еще до прихода к власти в России после Октября 1917 г. представителей крайне левых общественных сил авторы сборника «Вехи» с потрясающей глубиной охарактеризовали их мировоззрение, воплотившееся в созданном под их руководством строе.

В истории русской мысли трудно припомнить какое-либо произведение или сборник, появление которого вызвало бы сопоставимые по масштабам резонанс и волну откликов. Критики сборника «Вехи» пытались вести дискуссии о его содержании в политической плоскости, между тем как идеи, высказанные в сборнике, гораздо шире и глубже каких-то политических характеристик и оценок, они анализируют фундаментальные мировоззренческие явления. Потрясающе верные и убийственно глубокие оценки отношения левой русской интеллигенции к философии высказал Н. А. Бердяев в своей статье «Философская истина и интеллигентская правда». Он убеждает, что философская истина и интеллигентская «правда» – совсем не одно и то же. По его словам, «интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам... Деление философии на «пролетарскую» и «буржуазную», утверждение двух истин, полезной и вредной, – все это признаки умственного, нравственного и общекультурного деханданса» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 16, 19). До начала выхода большевистской «Правды» – газеты, которая как раз и начала проповедовать данную политическую линию, – оставалось в момент издания сборника «Вехи» еще более трех лет, но типологические характеристики этой политической линии были уже видны на основе анализа мировоззрения левой интеллигенции.

Еще одной важной идеей, которую проводили авторы сборника,

была мысль о том, что политическое освобождение возможно лишь в связи с духовным и культурным возрождением и на его основе. Согласно этой позиции, выраженной М. О. Гершензоном в предисловии, «внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства» (Вехи. Из глубины... С. 10). Впервые в русской общественно-политической мысли в отчетливой форме была сформулирована мысль о том, что не только лишь тот или иной общественно-политический строй может быть виноват в проблемах общества и личности. Если в обществе имеется определенный идейный, политический и моральный потенциал и большинство граждан освоили его, то они могут внести гуманное содержание в любую общественную форму. Совершение политического переворота, социальной революции отнюдь не являются гарантией того, что эти деяния уже сами по себе способны обеспечить предпосылки для дальнейшего успешного развития этого общества. Общественно-политический строй не определяет все в жизни человека, ни один строй не перекрывает все возможности самореализации творческой личности, если идея самостоятельной личности укоренена, утвердилась в данной культуре.

Глубокие и проницательные характеристики различных аспектов мировоззрения русской левой интеллигенции даны в сборнике «Вехи» также в статьях С. Н. Булгакова, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка, да и практически все авторы сборника высказали представляющие интерес и не утратившие актуальности идеи в понимании мировоззрения русской интеллигенции. Осмысление их оценок и выводов по сей день может сыграть позитивную роль в дальнейшей духовной эволюции современного российского общества.

З. Р. Жукоцкая

г. Нижневартовск

Учение Владимира Соловьева в оценке русских символистов

Соловьев – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе трепещет для него близко дышащей скрытой жизнью и подает весть о сущем, прикрывшемся покрывалами божественной символики видимого мира.

Вячеслав Иванов

Представители второго поколения символистов были объединены одним очень сильным влиянием – влиянием русского философа, богослова Владимира Соловьева, и это отличало их от предшествующего

© З. Р. Жукоцкая, 2000

поколения символистов. «Соловьевым таинственно мы крещены», – писал Вячеслав Иванов в письме к Блоку (*Иванов Вячеслав* Александру Блоку//Написано летом 1912 г. Впервые: Нежная тайна// Собр. соч. Т. 3. С.10.).

Чрезвычайно важное влияние Владимира Соловьева на развитие русского символизма было обусловлено несколькими обстоятельствами, и прежде всего его творчеством последних трех лет жизни – публикацией нового издания его стихов и чтением «Повести об Антихристе» в зале московской Городской думы. Зинаида Гиппиус после учреждения Религиозно-философских собраний, изучив труды философа, нашла в них совпадения с направлениями мыслей, которые были присущи ей и Мережковскому в вопросах примирения культуры и христианства. Сын историка и внук священника, Соловьев чутко улавливал взаимосвязь времени и вечности, служение Богу воспринимал в конкретном историческом контексте.

Несомненно, для Белого, Блока, Вяч. Иванова, Брюсова предтечей по духу был Владимир Соловьев. Но не прямо, а опосредованно. Английская исследовательница Аврил Пайман отмечает, что определяющим влиянием на развитие русских символистов являлась мысль Ницше, а «*противоядием* в какой-то мере служил Соловьев», что «придавало положительному мышлению Соловьева музыкальный резонанс» (*Пайман А.* История русского символизма. М., 1998. С. 220).

Андрей Белый начал изучать философию Соловьева после того, как прикоснулся к мысли Ницше. И именно изучение Соловьева помогло молодому символисту преодолеть немецкого философа, или, как утверждал Белый, «сбросить с себя его влияние». Белый имел возможность изучать рукописи Владимира Соловьева после смерти русского мыслителя, так как Сергей Соловьев (племянник философа и его будущий биограф) был самым близким другом Белого. Как замечает А. Пайман, изучение поэзии и философии Соловьева для него «слилось с чем-то вроде культа ушедших авторитетов» (там же. С. 223). Белый пытался соединить в своем сердце два полюса – Соловьева и Ницше, причем Соловьев всегда ассоциировался с восхождением, универсализмом и Софией, тогда как Ницше отождествлялся с нисхождением, индивидуализмом и Христом. Уже в первой опубликованной «Симфонии (2-й, драматической)» Белый представляет Соловьева как апокалипсическую фигуру, излучающую радость и призывающую к оружию:

Зло пережитое
Тонет в крови,
Всходит омытое
Солнце любви.

По мнению Белого и Блока, это стихотворение свидетельствует о том, что Соловьев был сторонником Священной Войны во имя Священной Любви.

Один из символистов, Валерий Брюсов оказался в положении между двумя поколениями и старался не поддаваться воздействию мифа о Вечной Женственности. Но он осознавал, что Соловьевым затронута очень серьезная и значимая для современности тема. В рецензии «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии» он выделяет главную линию в поэзии Соловьева – «новый строй души». А тембральная окраска этого строя зависит от силы Любви: «Любовь есть божественное начало в человеке; ее воплощение на Земле мы называем Женственностью; ее внесемной идеал – Вечной Женственностью». Брюсов в поэзии Соловьева видит надежду на реальное, физическое воскресение, «то есть абсолютную полноту жизни, вмещающую в себе все, что было», но «чище, сильнее, и живей, и полней», и указывает на двойственность. «Важно одно, – пишет он, – чтобы поэт знал и помнил, что это – только грань, что это – «только отклик искаженный» иных, более полных «созвучий». Аврил Пайман усматривает в этом высказывании Брюсова некую вольность, «не сообразовывающуюся с взыскательным учением Соловьева о платоновском эросе, роковым образом сказавшемся не только на творчестве, но и на жизни его прямых исследователей – Иванова, Белого и Блока» (там же. С. 226). В поэзии Соловьева, как и в его философии, отмечает она, «бурная «пенящаяся» страсть никогда не бывает полностью примирена с «недвижно-могучим берегом любви». И Брюсов по этому поводу напишет: «Было бы неосторожно сказать, что это служение поэзии Владимира Соловьева единой Афродите небесной было вполне безупречным» (*Брюсов В.* Владимир Соловьев. Смысл его поэзии. Впервые: Русский архив. 1900. № 8; Собр. соч.. Т. 6. С. 218-230). Несмотря на то, что соловьевские темы были для Брюсова несколько необычны, одно из его стихотворений («К близкой») пронизано земной и священной любовью. Белый в статье «Апокалипсис в русской поэзии» попытался причислить Соловьева к «пророкам», но Брюсов сразу же возразил: «...как хочешь, поэтов можно мерить только по достоинствам и недостаткам их поэзии, ни по чему другому. Если в глубинах русской поэзии суждено, как ты утверждаешь, зародиться новой, еще *не ведомой миру религии*, если русская поэзия «провиденциальна», – то наиболее яркие представители этой поэзии и будут представителями «Апокалипсиса в русской поэзии» <...> Ты расцениваешь поэтов по тому, как они относятся к «Жене, облеченной в солнце». Критики 60-х годов оценивали поэтов по их отношению к прогрессивным идеям своего времени <...> Право, разница небольшая» (*Белый А.* Апокалипсис в русской поэзии//Весы. 1905. № 4. С. 11-28; *Брюсов В.* В защиту от одной похвалы: Открытое письмо Андрею Белому//Весы. 1905. № 5. С. 37-39; Собр. соч. Т. 6. С. 101).

Блок и Белый воспринимали как заигрывание Брюсова с соловьевскими темами, так и его призыв принести жизнь в жертву искусству.

Из всех символистов один только Блок начал с Владимира Соловьева, и первый его том целиком принадлежит миру Соловьева. Под воз-

действием русского философа Блок открыл для себя «великолепные миры» Платона, прочитав предисловие Владимира Соловьева к первому тому «Диалогов», называвшееся «Жизненная драма Платона». Соловьев сравнивает духовную трагедию Платона с психологической трагедией Гамлета и с социальной трагедией Ореста. Дуализм Платона рассматривается как реакция на казнь Сократа: после нее он возвел Добро и Истину в область трансцендентной (или идеальной) реальности.

Описание Соловьевым конфликта Сократа и Платона с миром, в котором они жили, приложимо и к современной России, и Блок видел в философе своего Сократа, постоянно стоящего «на ветру из открытого в будущее окна», «которому при жизни не было приюта меж двух враждебных стангов». Блок, широко используя известные образы Соловьева (превратить грязь в розы, тьму в свет), перевоспринял их для себя через Соловьева – на всю жизнь. Также он нашел образец для подражания в «неподвижном» образе Соловьева – «рыцарь-монах»: «Что такое огромный книжный труд Соловьева?.. Только щит и меч – в руках рыцаря, добрые дела – в жизни монаха... Только средство: для рыцаря – бороться с драконом, для монаха – с хаосом...» (*Блок А. Рыцарь-монах. Речь по случаю 10-й годовщины смерти Соловьева. Впервые: О Владимире Соловьеве. М., 1911; Собр. соч. Т. 5. С.451*).

Для Вячеслава Иванова влияние Соловьева было непосредственным и признавалось самим поэтом: ведь мнение философа, что именно в эросе индивидум может выйти за пределы собственного «я» и признать абсолютное существование и равноценность «я» любимого или любимой, для Иванова было доминирующим и истолковывалось собственным опытом.

По определению самого поэта, Соловьев «был покровителем моей музыки, и исповедником моего сердца» (*Иванов Вячеслав. Автобиографическое письмо// Собр. соч. Т. 2. С.20*). Философскую лирику Вячеслава Иванова Соловьев определял как «безусловную самобытность». Идея Вечной Женственности преломлялась в мировоззрении и поэзии Вячеслава Иванова несколько иначе, чем у Соловьева, ибо в отличие от него, молодому символисту не было присуще аскетическое чувство. Поэтому учение Соловьева о любви и проблеме пола интерпретировалось Ивановым в несколько своеобразном русле. В последнем лирическом сборнике «Римский дневник» Вячеслав Иванов упомянул Соловьева в день святого Владимира (15/28 июля):

Вмещен был узкою могилой,
Кто мыслию ширококрылой
Вмещал Софию. Он угас;
Но все рука его святая,
И смертью не отнятая,
Вела, благословляя, нас.

Сочетание в Соловьеве мистического прозрения и заботы о реальном мире послужили источником вдохновения для целого поколения поэтов серебряного века. Светлый образ соловьевской Софии отгородил их от безнадёжного раздвоения и укрепил веру в возможность «синтеза» материального и идеального, помог подняться над крайним индивидуализмом и оторванностью, что привело символистов второго поколения к стремлению «облечь хаос исторических событий в прочную гармонию непреходящих форм» (*Пайман А.* Указ. соч. С. 226).

Вячеслав Иванов из всех русских символистов был наиболее последовательным учеником Владимира Соловьёва. В статье «О значении Владимира Соловьёва в судьбах нашего религиозного сознания» Иванов на первый план выдвигает идею соборности и соединяет в одном неразрывном целом различные «отвлеченные начала». Владимир Соловьёв для Иванова – это «прежде всего восстановитель культурных ценностей... Соловьёв определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины...» (*Иванов Вячеслав.* Архивные материалы и исследования. М., 1999. С.157). В своей статье Вячеслав Иванов очень точно определил сущность соловьевского учения: «Учение о правовом соподчинении отвлеченных начал... есть не только гносеологическое, но и мистагогическое введение о богочеловечестве...»

Именно Владимир Соловьёв оказался предначинателем и учителем всего русского символизма. Одни из них – Блок, Бальмонт, Брюсов возвышенную память о нем сохранили до конца своих дней. Другие – Андрей Белый и Вячеслав Иванов развивали соловьевское мировоззрение и соловьевскую поэзию в различных направлениях.

В. Д. Жукоцкий
г. Нижневартовск

В. Розанов и Вл. Соловьёв: хлыст и революция

Отношения между В. Розановым и В. Соловьёвым не отличались простотой. В их личной переписке за внешней почтительностью скрывается конкуренция мыслей, за общностью тем – различие в подходах для их решения. Это особенно проступило при решении проблем русского сектанства. Тема хлыстовства и скопчества завораживала обоих.

Можно предположить, что культурологический ген скопчества-хлыстовства должен был иметь множество проявлений и способов своего воспроизводства. Установка на то, что простым радикальным актом отмены института частной собственности открывается дорога в социальный рай, в мир социальной справедливости, как это проявилось в большевистском нестяжательстве, лишь одна из них. Но важно помнить

ее феерически яркий первоисточник. Человек, прошедший крещение оскоплением, «победил змея и получает название *белого* голубя, почитается уже севшим на коня и причисляется к Новому Израилю». Отсюда проистекает отношение скопца к хлыстам, как к *серым* голубям, низшей иерархии. Озабоченный модернистским вариантом прочтения темы тела, В. Розанов не мог пройти мимо архаики скопческого сюжета: «Именно потому, что они не рожают и не будут рождать, у них возникает, – *только у них рождается*, – совершенно новое чувство тела, сахарного, золотого, сладкого, почти съедобного» (Розанов В. В. Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы). Пг., 1914. С. 175.).

Но если хлыстовские радения вызывают у Розанова почти благоговейный восторг, то скопческий вариант решения той же проблемы – предельный ужас и неприятие. При этом он вполне отдает себе отчет в том, что в скопчестве находит свое логическое завершение общехристианская идея аскетического ограничения сексуальности. В своей двухтомной «Метафизике христианства» он делает эту проблему центральной. По определению П. Флоренского, он убеждает читателя в «двойственном составе христианства – из положительно-полового язычества и из начала отрицательного – бессеменного скопчества» (цит. по: Контекст. 1992. М., 1993. С. 130-131.). Анализ феномена «русской веры» приводит его к более широким обобщениям, и он уже говорит о «духе оскопления», витающем в России, или о том, что русские бюрократы «произвели как бы некоторый скопческий акт над Россией» (Розанов В. В. Указ. соч. С. 36.). Но что такое «скопческий акт» русской бюрократии по сравнению с тем, который учинили русские революционеры? В 1918 г. в «Апокалипсисе нашего времени» Розанов в порыве отчаяния бросает вызов всей истории христианства, нашедшей якобы свое завершение и воплощение в скопческих ужасах русской революции. «По Розанову, аскеза естественно завершается в оскоплении. Сам Христос пришел в мир для того, чтобы оскопить его – старый, полный жизни и секса мир язычников и иудеев; он пришел будто для того только, чтобы проложить путь Селиванову» (см.: Эткинд А. Хлыст: (Секты, литература и революция). М., 1998. С. 181.) В порыве последнего разочарования Розанов противопоставляет Христа Отцу: «Зачем же Ты сказал: «я и Отец – одно». Ты не только одно, а ты идешь на Него. И сделал, что Сатурн с Ураном. Ты оскопил Его. И только чтобы оскопить, и пришел. Вот! Вот! Вот! – наконец-то разгадка слов о скопчестве». (Розанов В. Мимолетное. М., 1994. С. 438).

Но если последнее прозрение о скопчестве приходит Розанову лишь после революции и как откровение о революции, то задолго до него начинается шествие объективной логики этого события. Самое примечательное в Розанове то, что при всем ужасе, который он испытывает перед апокалиптической интонацией скопчества, сам он, и он это чувствует, находится под его гипнотическими чарами. Он как бы захвачен

этим вихрем, этим верчением. И он не один, а все и во всех все то же кружение. Сам дух культуры Серебряного века исполнен какого-то хлыстовского радения, с его ускоряющимся ритмом, с его мазохистскими истязаниями, потоками критик и самокритик, с его неизбежным логическим концом – в скопчестве русской революции. И корень всего – в своеобразии русской религиозности. «Русская вера», по Розанову, «вся состоит из странных психологических и метафизических тайн». Тогда как «официальные догматики <...> все скомпилированы с протестантских или католических ученых трудов, и нимало не выражают русского церковного духа и народного религиозного <...> мирозерцания» (Розанов В. В. Русская церковь и другие статьи. Париж, 1906. С.10. Это неподцензурное заграничное издание позволяет Розанову ввести понятие «русской веры», выходящее далеко за рамки официального православия. Центр тяжести русской религиозности оказывается за церковной оградой. Тем самым Розанов вслух произносит и *концептуализирует* то, что знают и думают почти все).

Розановское понятие «русской веры» созвучно соловьевской «народной вере» и, по сути, вытекает из нее. Концептуальное обоснование этого понятия в публичной лекции 1881 г. «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса» стоило Вл. Соловьеву академической карьеры. Содержавшийся в этой лекции призыв к помилованию цареубийц в соответствии с истинно христианской верой составлял лишь завершающий аккорд в этой целостной симфонии протеста против ложно-рационализированного официального христианства. Этот пафос утверждения подлинной живой *веры-дела* во многом напоминает молодого Маркса. Формально либеральному требованию «личного просвещения», для которого Бог есть нечто внешнее, историческое, Соловьев противопоставляет подлинное требование личности: требование «сущей правды», которая и «есть Бог». Или требование действительной справедливости и революционной практики, как сказал бы Маркс. А в результате, по Соловьеву, «то, чего требует просвещение, находится в народной вере». Или в живой социальности всех, а не избранных, по Марксу. Ибо «личное просвещение требует безусловной правды, но <...> правде не верит. <...> Народ же верит в нее, он верит, что правда <...> собственно нравственную силою может победить неправду». Это восходящее к Гегелю противопоставление подлинной «свободы *для*» (свободы в рамках нравственного целого, нации, государства) сугубо либеральной «свободе *от*» получает у Соловьева *религиозно-народническое* обоснование. Роль высшего авторитета в вопросах веры отводится народу. При этом в тексте лекции подчеркнуто отсутствует упоминание о церкви. Бог народной веры «не есть ни внешний Бог мистицизма, ни отвлеченный Бог метафизики, а живой Бог», то есть Бог, растворенный в реальности или проступающий сквозь нее, то свободно – во всех, то индивидуально – в одном из нас. (Бог как «сама суть дела» по Гегелю).

По сути, это «Бог» самой социальности, взятой в ее *правде*, ибо «нужно, чтобы правда существовала сама по себе. Эта правда сама по себе, су- щая правда – есть Бог» (Щеголев П. Событие 1-го марта и Владимир Сергеевич Соловьев// Былое. 1906. Март, С. 49-52. В этой публикации П. Щеголев приводит «содержание этой ненаписанной лекции, записанное одной из внимательных слушательниц и проверенное нами по другой современной записи и по рассказам слушателей»). Эта соловьевская «правда сама по себе» созвучна кантовской «вещи самой по себе» и дает основание для дальнейшего углубления темы.

Таким образом, Соловьев максимально приближается к теистическо- му варианту прочтения социализма. Его ранняя (Лондон, 1875) увле- ченность практиками американских *библейских коммунистов* и мисти- ко-эротической утопией Нойеза явно не прошла бесследно. Еще раньше (в 1873 г.) он обнаруживает «убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно; и делает заключение, что «оно должно быть изменено, преобразовано». Но каким же образом? «Всякое преобразование должно делаться изнутри – из ума и сердца человеческого». Но значит ли это, что речь идет об индивидуально обо- собленном уровне «ухода в себя»? Как истинный русский интеллигент, Соловьев делает ставку на коллективное действие, *движение*, причем сектантского типа. Секта штундистов в Подмоскowie – лишь слабый пример такого рода: «она не одна, такое же *движение* показывается и в других местах, например, в Калужской губернии секта духовных хри- стиан под названием «воздыхающих» и т.п. *Скоро покажет мужик свою настоящую силу... Приближаются славные и тяжкие времена, и хо- рошо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом* (здесь и далее в цитатах курсив мой. – В. Ж.)» (Соловьев В. С. Письма. СПб., 1911. Т.3. С. 88. Чуть выше, в письме возлюбленной кузине, 19-летний Вл. Соловьев заключал: «Истина, мною сознанная, рано или поздно будет сознана и другими, сознана всеми, и тогда своею внутреннею силой пре- образит она весь этот мир лжи» (там же. С. 85). Как это, однако, похоже на столь же молодого К. Маркса, который тридцатью годами раньше произнес: «Материальную силу можно свергнуть лишь материальной же силой. Но и мысль может стать материальной силой, если она овла- деет массами». Разный стиль, но общий дух, общая жажда «преобра- зить *весь* этот мир лжи». Именно «*весь* мир насилия мы разрушим» – пели спустя полвека русские коммунисты. Можно с уверенностью за- ключить, что в современных исследованиях творчества Вл. Соловьева по-прежнему недооцененным остается этот первоначальный радикаль- но-революционный его заряд, который по-своему давал о себе знать и в 1881 г., и в 1900 г.).

Характерно, что к концу жизни Соловьев ждал их уже не с надеж- дой, а со страхом. Но все-таки ждал. Потому что *знал*, чувствовал, пони- мал, что «скоро покажет мужик свою настоящую силу», «приближают-

ся славные и тяжкие времена». Этот гул, идущий из глубин народного тела, не вызывал сомнений на этот счет. Его первичная, явственная форма проступала в сектантском движении, еще держащемся за теистическую атрибутику, но уже заявляющем предельную волюнцию интерпретаций, а главное, притягивающем из глубины веков самый дух Страдания Божьего и жажду апокалиптического мщения «этому миру лжи». Попробуем взглянуть на пророческий текст Соловьева глазами нашей эпохи, пережившей Сталина: «Для народа Христос не есть личность в условиях определенного времени и места, а личность живая, безусловная, универсальный принцип. Народ верит в живого Христа, верит, что *начало*, которое действовало в историческом Христе, может проявить свое действие *во всех людях после Христа*. Эта вера народная в Христа не может уничтожиться просвещением». (Более того, именно просвещение в широком смысле и поднимает эту веру на щит, лишь придавая ей вполне секуляризованную форму, и Соловьев наверняка отдаст себе отчет в этом. Как и Маркс, он выступает против либерально-просвещенческого превращения Христа в холодную модель герменевтического анализа. Все его помыслы: как *оживить* Христа! Представить его в живом социальном действии и даже не в облике *вождя*, который по своему важен, *но во всех людях*.)

«Пока идеал Божественной абсолютной правды еще не осуществился, пока все люди не стали *Христами* и все женщины *Богородицами*, народ <...> живет в государстве. Но он никогда не признавал и никогда не признает этой внешней среды – как нечто самостоятельное» (*Щеголев П. Указ. соч. С. 49-52*).

Этот теистический прочитанный коммунистический идеал составил смысловой стержень не только в творчестве Соловьева, но и в органическом целом культуры Серебряного века. С ним не надо было обязательно соглашаться, с ним можно было спорить и опровергать, но он всегда был задан как идеальный центр коловращения смыслов самой эпохи. Он составлял ее «косвое время».

Но каков источник этого возвышения живых *Христов* и *Богородиц*? Понятно, что он восходит к возрожденческой традиции гуманистического прочтения христианства. Понятно, что он составил уже целостный просвещенческий пласт европейской культуры. Но в Европе он приобрел откровенно рафинированные формы элитарно-индивидуалистического обособления на одном социальном полюсе и жестко социалистические формы «обособления масс» – на другом. Ни то ни другое не устраивает Соловьева, хотя его симпатии на стороне «народа», реального социального движения, в котором только и возможна подлинная вера и становление живых *Христов* и *Богородиц*. В России предкапиталистической он видит единственный реальный источник для достижения общего идеала – в религиозном сектантском движении. Вслед за Соловьевым и независимо от него эту тягу испытала вся русская интел-

лигенция. И революционное сектанство – естественный продукт такого сближения. В его первооснове – все тот же образ хлыстовских практик, включавший, по определению Розанова, и обоготворение вождя: «хлыстовский элемент, «живых христов» и «живых богородиц» <...> Вера Фигнер была явно революционной «богородицей», как и Екатерина Брешковская или Софья Перовская <...> «Иоанниты», все «иоанниты», около батюшки Иоанна Кронштадского, которым на этот раз был Желябов» (Розанов В.В. Опавшие листья. С. 204).

«Во всех литургических моментах, поскольку они связаны с возвеличением священника, как и во всем иерархическом моменте церкви, – проведена хлыстовщина, но не та, за которую ссылают, а «утвержденного образца» (Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества. СПб., 1908. Т. 1 С. 33.).

Всепроницающее свойство хлыстовства обнаруживает себя в самом облике Вл. Соловьева. Связанный с Соловьевым многолетними отношениями дружбы-вражды Розанов рисует его «фаустовский» образ: «Странный. Страшный. Необъяснимый. Воистину – Темный <...> Это был, собственно, единственный мною встреченный за всю жизнь человек с ясно выраженным в нем “демоническим началом”. Больше я ни у кого не встречал». И, наконец, совсем уже недвусмысленный намек на соловьевскую тайну, беря курсивом характерно хлыстовское словцо: «гениальный Влад. Соловьев едва ли может войти в философию по обилию в нем *вертящегося* начала» (Розанов В. В. Мимолетное... С. 288. Глубоко хлыстовские мотивы пронизывают соловьевскую работу «Смысл любви»: «Пребывать в половой раздельности – значит пребывать на пути к смерти»; «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих». См. подробнее: *Осипович Т. Е.* Победа над рождением и смертью, или Женофобия русской утопической мысли на рубеже XIX-XX вв// *Общественные науки и современность.* 1998. № 6. С. 178 и др.). Разумеется, во всем этом нельзя сбрасывать со счетов субъективный момент розановского проговаривания собственных проблем, но даже в таком виде эти характеристики говорят о многом. О том, что «хлыстовский элемент» проник не только в содержательные, но и характерологические компоненты высокой культуры.

У нас нет возможности более детального рассмотрения этой по своему неисчерпаемой темы, ведь речь идет об элементе, проникающем во все поры национальной культуры и потому имеющем огромное многообразие проявлений. К счастью, у читателя есть возможность удовлетворить свой интерес, обратившись к фундаментальному исследованию А. Эткинды, на которое мы уже ссылались. Но для нас важно обозначить общий контур проблемы именно в аспекте описания своеобразия той культурной почвы, в которой предстояло произрасти занесенному

с Запада семени марксизма. В конечном счете важно понять, почему именно в России оно получило столь характерные и многообразные всходы, укоренившись в результате в самом догматическом статусе советского государственной идеологии, став «религией без религии».

Проведенный анализ показывает, что эпицентр религиозной активности, деятельного религиозного поиска к началу XX в. смещается в сторону сектантства самых различных уровней и видов. При этом революционное сектантство лишь венчает эту необыкновенно разросшуюся пирамиду. *Темное вино народной религиозности, набравшее свою крепость в многовековом подполье, вдруг разом стало общеупотребимым.* Интерес к нему проявляют не только революционеры всех мастей, не только многоликая русская интеллигенция, но, как это ни парадоксально, весь и всяческий официоз. В православной иерархии появляется огромное множество священников сомнительной репутации. И их шумные разоблачения лишь дорисовывают общий портрет неустroенности и метаний-переходов из одной формы вероисповедания в другую. Хлыстовство Распутина, очевидное для всех, не мешает ему делать блистательную столичную карьеру, едва ли не становясь по правую руку от царя. Без участия церкви это было бы невозможно.

В. Розанов и В. Соловьев лишь по-своему моделировали и воспроизводили эту общую всем картину религиозного кризиса в России.

А. А. Захаров
г. Озерск

Цель существования как первый вопрос философии по Соловьеву

Соловьев считает, что имеется ряд вопросов, которые не разрешает ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная наука. Решением этих вопросов занимается религия и философия. Их воззрения и позволяют «разрешать» эти вопросы.

«Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования», – пишет Соловьев (*Соловьев В. Лекции по истории философии// Вопросы философии. 1989. № 6. С. 140*). Это такой вопрос, ответ на который порождает всю философию с ее различными частями, разделами. Основываясь на таком понимании философии, а также ее первого вопроса, Соловьев приступает к изложению и своей философии в работе «Философские начала цельного знания».

Помимо «первого вопроса» в философии имеется и основной: «...в самом основании философии, как *основной вопрос*, как основное требование ума (из которого происходит вся философия) лежит вопрос об едином начале, из которого происходит и объясняется вся множествен-

ность и случайность существующего» (там же. С. 99).

Как соотносятся эти два вопроса, у самого Соловьёва мы не найдем прямого ответа. Решение проблемы об иерархии вопросов философии равносильно решению проблемы структуры философии, соподчиненности ее частей.

Соловьёв в своем разделении философии следует древним традициям: 1) Диалектика, или учение о познании (гносеология); 2) Метафизика, или учение о сущем; 3) Ифика или учение о должествующем быть (Соловьёв В. Кризис западной философии// Соловьёв В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 100-101).

Первые две входят в теоретическую, а третья составляет практическую философию.

Говоря о взаимодействии частей философии, Вл. Соловьёв отмечает, что практическая философия (ифика) «находится в такой же необходимой внутренней связи с двумя первыми, в какой они сами находятся между собой» (там же. С. 115). Связь эту прослеживает Соловьёв в рационализме и эмпиризме. Оба эти направления в окончательном своем развитии отрицают метафизику, так же точно отрицают они и практическую философию как учение о *должествующем быть*. Доказывая это положение, Соловьёв пишет: «В самом деле, если все сводится к наличной действительности, определенной актуальности нашего бытия, будь то актуальность логического мышления или же чувственного сознания, одинаково нет места для должествующего быть, ибо в этом понятии должествования содержится отрицание наличной действительности («это, должно быть» значит «это не дается наличною действительностью») и, следовательно, предположение чего-то за ее пределами» (там же. С. 116).

Ранее было сказано, что решение проблемы иерархии вопросов равносильно решению проблемы структуры философии, соподчиненности ее частей. Было сказано, что «первым вопросом» для всякой философии является вопрос о цели существования, то есть вопрос о должном. Однако Соловьёв, говоря о структуре философии, на первое место ставит гносеологию. Почему?

Чтобы ответить на этот сложный вопрос, необходимо напомнить читателю, на каких методологических позициях находится Соловьёв, анализируя проблему части и целого. Он пишет, что «жизнь целого не исключает, а, напротив, требует и предполагает относительную самостоятельность частей и их функций. Но безусловно самодовлеющего никакая частная функция в своей отдельности не бывает и быть не может» (Соловьёв В. Первый шаг к положительной эстетике// Соловьёв В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 549).

Какую функцию имеет каждая часть философии? Каково их предназначение, предмет, вопросы и задачи?

Первые две части философии предназначены для того, чтобы подой-

ти к ответу на вопросы третьей части, которые хронологически предшествуют вопросам первой и второй частей. В теоретической философии, согласно учению Соловьева, «должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основываться действительная сила нравственного начала. Но решить вопрос об истине какого-либо предмета мы можем лишь в том случае, если мы знаем, в чем состоит истинность вообще, то есть мы имеем критерий истины, – вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гносеологической» (там же). Таким образом, чтобы ответить на «первый вопрос, на который должна ответить всякая философия», требуется истинное знание: «Чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину: для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть» (там же).

Итак, предназначение гносеологии состоит в том, чтобы дать ответ на вопрос: что такое истина ?

Гносеология с необходимостью порождает вопросы, ответы на которые составляют метафизику, учение о сущем: «А возможно ли познание вообще без всякой чувственной подкладки – это ... вопрос метафизический» (Соловьев В. С. Письма// Соловьев В. Сочинения. Т. 3. С. 232). Мы познаем сущность, но «в чем же эта сущность? Таков основной вопрос метафизики» (Соловьев В. Кризис западной философии... С. 56). Предмет же метафизики – истинно сущее (там же. С. 109). Метафизика познает сущее «в явлениях первоначальных или обуславливающих – иначе в определяющих причинах» (Соловьев В. Философские начала цельного знания// Соловьев В. Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 283). Задача метафизического исследования – выяснить, «что такое материя сама по себе» (там же. С. 266).

Метафизику Соловьев называет догматической частью теоретической философии, которой, как было выяснено выше, в логическом порядке предшествует часть критическая – учение о познании, или теория познания. «В историческом порядке, напротив, вопрос о первоосновах всех вещей возникает ранее вопроса о познании. И метафизика предваряет гносеологию. Хотя всем метафизическим системам, кроме материализма, присущ критический элемент, но большое значение он получает лишь по мере развития философии и только в Новейшие времена обособляется в виде самостоятельной философской дисциплины» (Соловьев В. Собр. соч. СПб., 1914. С. 239).

Говоря об этике, Соловьев различал этику как чисто эмпирическое познание от этики как философского учения. «Первая может довольствоваться классификацией нравственных фактов и указанием их материальных, фактических оснований в человеческой природе. Такая этика составляет часть эмпирической антропологии или психологии и не может иметь притязаний на какое-либо принципиальное значение. Такая

же этика, которая выставляет известный нравственный принцип, неизбежно должна показать результат этого принципа как такового» (Соловьев В. Формальный принцип нравственности – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 548).

Задача философской этики состоит не в констатировании нравственных фактов, а в их объяснении (там же. С. 549). По этой причине она связана «с предметами философии теоретической – учения о познании и метафизики» (там же. С. 548). В тех философских системах, в которых отвергается метафизика, отвергается и этика. Почему это происходит?

Так, например, «отрицание метафизики присуще обоим направлениям западной философии, происходит из собственной ограниченности или односторонности этих направлений, и потому такие философские учения, которые пытаются снять эту ограниченность, необходимо восстанавливают метафизику (в сказанном смысле). Как мы это и видим в системах Шопенгауэра и в особенности Гартмана» (Соловьев В. Кризис западной философии... С. 112).

Там же, где происходит восстановление метафизики, как это случилось у Шопенгауэра, «восстанавливается и этика» (там же. С. 118). Вопрос о последней цели всякой деятельности или о высшем благе разрешается на основании его метафизического воззрения. Такую закономерность можно назвать одной из историко-философских закономерностей.

А. В. Здор

г. Владивосток

Теоретическое наследие В. С. Соловьева и проблема онтологических оснований аксиологического отношения в русской философской мысли

Современная аксиология располагает самыми разнообразными трактовками онтологической природы ценностного отношения. В качестве крайних позиций можно выделить различные обоснования онтологической автономии ценностей, с одной стороны, и концепцию их диспозиционного существования, с другой. Помимо того что многие теоретические вопросы аксиологии сами по себе являются остро дискуссионными, современная социокультурная ситуация, которую чаще всего обозначают как постмодернистскую, также актуализирует весь спектр ценностной проблематики, и в первую очередь – проблему соотношения относительного и абсолютного в аксиологическом измерении культуры. К числу существенных признаков постмодернизма относится кризис ценностей, проявляющийся в их тотальной релятивизации. На уровне обыденного сознания наблюдается неуклонное размывание границ между добром и злом, красотой и безобразием, смыслом и бессмыс-

© А. В. Здор, 2000

лицей, истиной и ложью. На уровне философской рефлексии аналогичные процессы находят оправдание в контексте критики «логоцентризма» и деконструкции ценностных оппозиций. В этой связи особый смысл приобретает обращение к опыту отечественной философии, для которой проблемы духовного содержания человеческой деятельности и претворения в действительность идеалов Истины, Добра и Красоты имели первостепенное значение.

Импульсом к интенсивной разработке ценностной проблематики в России послужила рецепция неокантианства. Однако в целом проблемное поле, в границах которого обретал содержательную трактовку вопрос о природе аксиологического отношения, охватывало главным образом область отношений ценностей и бытия, культуры и жизни. И если в западноевропейской философской традиции этот вопрос выливался в форму «Что значит верить?», то в России он с необходимостью соединялся с вопросом «Во что верить?» и ставился в связи с центральной темой русской мысли – преображение человека и космоса. Как основополагающий принцип философии и культуры последователями Канта была воспринята его идея о том, что во всем, что человек привык принимать за данное, присутствует уже трансцендентальный синтез по сверхэмпирическим законам «сознания вообще». С этих позиций проблема всеобщих оснований культуры могла ставиться лишь как проблема оснований субъективных. Для отечественной мысли принципиальным был вопрос об объективных основаниях культуры, о связи природных и культурных феноменов с сущим. Разграничение по ценности мыслилось возможным лишь на основе принципа «метафизической авторитетности», определение места ценностей в общем порядке бытия представлялось условием обоснования их необходимости.

В философии В. С. Соловьева исходное представление об онтологической укорененности ценностей в абсолютно – сущем служит основанием для истолкования более частных, но не менее важных аспектов ценностного отношения. Во-первых, отметим значение идеи Соловьева о бесконечности человеческой личности. *«Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания»* (курсив мой. – А. З.), – писал он, подчеркивая, что бесконечность человеческой личности есть аксиома нравственной философии (Соловьев В. Оправдание добра// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 282). Существует восходящая еще к неокантианцам, но устойчивая до сих пор традиция трактовки культуры как мира воплощенных ценностей. В таком определении культуры игнорируется ее динамический характер, ее обращенность не только к прошлому, но и к будущему. Соловьев же, утверждая бесконечность человеческой души, открывает путь к пониманию ценностей как единства ставшего и становящегося, поскольку объектом ценностного отношения является и уже имеющее-

ся как данность, и существующее лишь виртуально.

Во-вторых. Сопряженность с высшими рангами бытия сообщает ценностям абсолютный характер, проводит отчетливую границу между безусловными ценностями, с одной стороны, и принципом пользы, с другой. Отсюда – провозглашение безусловного достоинства человека, не зависящего от его природных качеств или общественной полезности. С этим исходным принципом связана и предложенная Соловьевым трактовка общего блага. Чтобы иметь нравственно-регулятивное значение, общее благо или общая польза «должны быть в полном смысле общими, т. е. относиться не ко многим только или к большинству, а ко всем без исключения» (там же. С. 347). Отсюда и отказ Соловьева рассматривать экономику, политику, право как автономные по отношению к нравственности сферы.

Фундаментом эстетики Соловьева является представление о единстве истины, добра и красоты. Это единство проистекает из их укорененности в абсолютно-сущем. Красота понимается Соловьевым как телесное воплощение добра и истины в живой конкретной форме. Этим определяется необходимость красоты, которая «нужна для исполнения добра в материальном мире» (*Риккерт Г. О понятии философии*// Логос. 1910. Кн. 1. С. 392). Данная позиция позволяет обосновать самодостаточность, безусловную ценность эстетического одновременно с утверждением его предназначения быть средством реализации добра. Тем самым Соловьеву удастся избежать крайности как «эстетического сепаратизма», так и утилитаризма в отношении к искусству.

В-третьих. Теоретическое наследие Соловьева побуждает к тому, чтобы при продумывании онтологии ценностей выйти за пределы традиционной для аксиологии антиномии объективности/субъективности и сформулировать данную проблему в категориях сущности и существования. В свое время Г. Риккерт объявил вопрос о существовании ценностей «лишенным смысла», поскольку они «не существуют, но значат» (там же. С. 33). Сложность этой проблемы обусловлена действительной парадоксальностью бытия ценности, которую впоследствии очень точно выразил Ж.-П. Сартр: «Ее бытие – это бытие ценности, т.е. не быть бытием» (*Сартр Ж.-П. [Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие»]*// Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 146). Бытие ценностей действительно парадоксально: принадлежа модусу должествования, они имеют смысл лишь как нечто, противостоящее сущему. Однако проблема существования ценностей – это и проблема способа и условий их осуществления в человеческой реальности – культуре. В философии Соловьева она является одной из центральных. Он подчеркивал, что для приближения человека к нравственному идеалу необходимы три условия: сознание своего несовершенства, наличие объективного, вне человека существующего абсолютного добра и стремление человека к нему приблизиться, личное совершенствование. Фактически Со-

ловьев здесь проясняет особый способ бытийствования ценностей, который реализуется как напряженная пульсация между их трансцендентным значением и попытками культуры, человека превратить их в действительность.

Для самобытной русской философии вообще оказывается неприемлемым дуализм бытия и ценностей, абсолютизировавшийся кантианством, в критике которого сходятся Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и В. Ф. Эрн. Кантианскому субъекту, отделенному от объекта непреодолимой границей, Н. А. Бердяев противопоставляет субъекта, «живущего в недрах самого бытия», стремящегося «активно творить ценности в самом бытии, развивать бытие к совершенству» (*Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 79). П. А. Флоренский утверждает антиномичность всякой человеческой деятельности, всегда содержащей данность и ценность. Подчеркивая необходимость трансцендентных культуре критериев для расценки ее ценностей, он в то же время отмечает относительность разграничения трансцендентного и имманентного, так как «о трансцендентном, которое только трансцендентно, нельзя и говорить, ибо разговор *уже* делает его в некотором отношении имманентным... И об имманентном, которое *только* имманентно, тоже нельзя говорить, ибо говорить можно о том лишь, что как-то, в каком-то отношении выходит за границу говорящего... т.е. делается трансцендентным» (*Флоренский П. А. Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1914. С. 85).

В силу того что философская рефлексия не ограничивала себя аспектом сущности аксиологического отношения, но распространялась и на его существование, закономерным образом в центре внимания многих мыслителей оказалась проблема отношений ценностей культуры и жизни. Для разыгравшейся здесь драмы идей показательны позиции С. Л. Франка, В. Ф. Эрна, Н. А. Бердяева.

Для Франка абсолютность ценностей есть синоним их объективности, признание абсолютности ценностей равнозначно тому, что в них соединяются «реальная сила бытия и идеальная правда духа» (*Франк С. Л. Философия и жизнь*. СПб., 1910. С. 224). Именно поэтому культура как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей сама по себе является высшей целью человеческой деятельности. В понимании культуры Франк сближается с неокантианством, и поэтому статус абсолютного получают у него высшие ценности, и культура как их объективация, а жизнь, хотя и выступает в качестве условия реализации ценностей, статуса абсолютного не имеет. Полемизируя с Франком, В. Ф. Эрн подчеркивает, что одного указания на связь ценностей с Абсолютом недостаточно для раскрытия их природы, ибо сами по себе ценности не являются в отличие от творящей культуру жизни абсолютными и вечными, поскольку «вечна и абсолютна ценность не культуры, а жизни, творящей культуру» (*Эрн В. Ф. Борьба*

за Логос. М., 1911. С. 141). В. Эрн считает недопустимым статическое истолкование культуры с четким, в духе кантианства, разграничением ее сфер и противопоставляет ему развитое Вяч. Ивановым динамическое ее понимание как явления, находящегося в синтетической зависимости от творческой стихии жизни.

Н. А. Бердяев исходит из основополагающего для религиозной метафизики понимания человека как микрокосма, причем не дробной, бесконечно малой части вселенной, а малой, но целой вселенной. Бердяев раскрывает бытийственное и космическое значение человеческого творчества. Культуротворческая деятельность должна быть понята не как отражение бытия или конструирование его, а как его самораскрытие, расчленение и оформление, ибо «во всяком творческом акте ... бытие возрастает и восходит» (*Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 280*). Однако в целом онтологический статус творчества определяется противоречием между его замыслом и результатом – продуктом культуры. Творчество как процесс в своем предельном устремлении есть созидание нового бытия, есть жизнь, а культура как совокупность объективированных ценностей есть самоограничение бытия, омертвление. В результате творчества внутренний порыв ограничивается внешней реализацией, целостность духовного акта оборачивается частичностью произведения дифференцированной культуры, реальность заменяется символами, движение ввысь проецируется на плоскости, субъект не выходит в объект, а исчезает в объективизации. Вместо бытия творится культура – такова трагедия творчества. Поэтому создание культурных ценностей не может быть подлинной целью творчества, ведь всякие результаты творческого акта абсолютно несоизмеримы с бытием человека и противоположны ему. Бердяев показывает ограниченность неокантианского понимания творчества как подзаконной «нормальному сознанию» деятельности, которая разрешается в объективизации культурных ценностей. Творческий акт исходит от сущего и устремляется к сущему, и культура – лишь веха на пути к новому бытию, ценность ее – это инструментальная ценность средства. Грядущее творчество по своей сущности «сверхкультурно», ибо творит новый мир, иное бытие, иную жизнь, а не ценности культуры. Оценивая неокантианскую трактовку противоположности между культурой и жизнью, Бердяев подчеркивает, что она корректна только как констатация состояния современной дифференцированной культуры, но своим обоснованием и оправданием разных видов творчества и фиксации антагонизма между культурой и творчеством «не раскрывает, а закрывает творческую природу человека» (там же. С. 342).

Представляется, что в фокусе внимания Франка, Эрна, Бердяева фактически оказываются разные формы ценностного отношения. Если придерживаться трактовки онтологической укорененности ценностей, опирающейся на диалектическое понимание двойственной (трансцендент-

но-имманентной, динамически-статической, целе-средственной) природы ценностей, то станет очевидно, что данные концепции фиксируют различные модусы бытия ценностей и поэтому могут рассматриваться как взаимодополнительные. Основания для подобной трактовки содержатся в философии В. С. Соловьева. Таким образом, возникшие в лоне русской философской мысли противоречия между различными теоретическими позициями могут быть устранены, исходя из ее же собственного контекста, если принимать во внимание ту изначальную и общую для всех упомянутых мыслителей интуицию безусловности Истины, Добра и Красоты как предельных, непреходящих, укорененных в абсолютно-сущем основаниях человеческого бытия, благодаря которым человек способен бесконечно трансцендировать всякую данность.

О. И. Ивонина

г. Новосибирск

Метафизика всемирной истории В. С. Соловьева

В русском историческом сознании В. С. Соловьеву принадлежит особое место. Представление об истории получило в его работах философское, метафизическое обоснование. Исторический процесс, понимаемый как богочеловеческий, сделал историю составной частью мировой космогонии. Автор сумел примирить историческое и религиозное мировоззрения, обнаружив в христианстве средства осознания направленности истории. Концепция всемирной истории В. С. Соловьева как репрезентант его философской концепции наглядно продемонстрировала объяснительные возможности историософии.

Согласно В. С. Соловьеву, всемирный характер исторического процесса дан первоначально потенциально, как единство антропологических характеристик и провиденциального задания. Автор писал: «До Иисуса Христа человечество, лишенное реального центра, было лишь организмом в возможности, – в действительности же налицо были лишь отдельные органы, племена, города и нации, из которых некоторые стремились ко всемирному владычеству, – что уже было предвосхищением будущего единства» (*Соловьев В.* Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 374).

Хотя первоначальное человечество составляет «зверочеловек», оно уже структурировано в крупные надэтнические единицы. Полемизируя с Н. Я. Данилевским, автор считал более продуктивным для исторического знания не представление о множестве локальных и замкнутых социальных организмов, а дихотомическое деление «Восток – Запад». Аргументы для этого он находит в исторической памяти человечества. Вл. С. Соловьев писал: «... Через всю жизнь человечества проходит вели-

кий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало ко временам полуисторическим» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 59). В понимании Востока и Запада Вл. С. Соловьев следовал за своим отцом, отождествляя Восток с родовым строем, а Запад – с «дружиной». Мыслитель писал: «...Западную культуру в древнем мире выработали греческие республики и Рим. Греческие города были основаны дружинами бездомных пришельцев; Рим был основан шайкой разбойников. Отсюда добродетели западного человека – независимость и энергия; пороки – личная гордость, склонность к самоуправству и раздорам» (там же. С. 76).

В. С. Соловьев создал и более детальную классификацию указанных исторических общностей, придав ей историко-религиозное основание. Культуры различаются теофаническим характером – только им присущей реакцией на Божественное Откровение. Подлинное, сформировавшееся теофаническое развитие начинается на Востоке. Восток открыл основные институциональные формы Богообщения, в которых и протекает теофания: теократию, теософию и теургию (литургическое, мистериальное действие). Восточная теократия осуществила предельную централизацию общественной жизни. В. С. Соловьев отмечал: «...земледелие было богослужебным обрядом, врачами были исключительно жрецы, и изящные искусства, сосредоточенные в храме и соединенные с магическими священнодействиями, восполняли собою этот круг религиозного творчества, или теургии. Таким образом, и в общественной жизни, и в мышлении, и в искусстве все служило божеству, силы же чисто человеческие имели вполне подчиненное и пассивное значение... Исходя из подчинения сверхчеловеческому началу, восточное образование выработало свой определенный нравственный идеал, главные черты которого суть смирение и полная покорность высшим силам. Легко видеть оборотную сторону этих добродетелей: раболепство, косность и апатию... В сфере общественной и политической дух восточных народов выработал патриархальную деспотию» (там же. С. 76).

В целом Восток (кроме Древнего Израиля) открыл Бога как абсолютного субъекта, не имеющего никакого нравственного содержания, соизмеримого с человеческой жизнью и подавляющего человеческое достоинство и свободу: «...народы Востока, за исключением евреев, видевшие в самом Боге небесном одну только абсолютную силу, естественно преклонялись и на земле только перед проявлением внешней силы, перед грубым фактом, не спрашивая у него никакого внутреннего идеального оправдания» (там же. С. 531). В обществе, где господствует такое мироощущение, «человек может иметь значение не в качестве человека, а только в меру своей фактической силы» (там же). Такая теистическая схема сделала Восток внеисторическим регионом. Переживание абсолютного совершенства трансцендентного Бога и ничтожества твари, отъединенной от Него непреодолимой дистанцией, – репрессировало человеческую активность, не распространявшуюся далее простого воспроизвод-

ства социального организма. Эталонной страной Востока в этом смысле был для автора Китай: «...чистейший образец восточной культуры представляет нам замкнутый и неподвижный Китай; но именно поэтому китайская культура и не входит в общую историю человечества, ибо история есть движение» (там же. С. 76).

После завершения религиозной миссии Востока, органами Богопознания становятся эллины и евреи. Греки открыли Бога как *сущность*, т.е. полноту определений бытия, как идеальный космос, в то время как Восток на вершинах своего мистического созерцания открыл Бога как не-сущность, небытие. В отличие от Востока, Бог не мыслится субъектом, он лишен самостоятельной силы и отождествляется с красотой.

Греки обнаружили также большое разнообразие в понимании отношения вечности и времени. Эллада сакрализовала настоящее. Вл. С. Соловьев объяснял это «дружинным» устройством греческих полисов. Автор писал: «...начало исторической Эллады обозначено...владечеством активной части общества, воинов, людей силы, стремящейся к самоутверждению, гонящейся за подвигами». Такие «люди действительности, люди практические, правящие абсолютными государствами (республиками или монархиями), не верят в прошлое и боятся заглядывать в будущее» (Соловьев В. Россия и Вселенская церковь... С. 398).

Понимание Бога как совершенства, а не силы санкционировало на Западе человеческую активность, высшим религиозным средоточением которой стал культ кесаря. Религиозные эволюции Запада и Востока становятся диаметрально противоположными. «Запад, веря и поклоняясь человеческому началу, искал совершенного человека. Красота человеческой формы и высота человеческой мысли, обнаруженные Элладой, его не удовлетворяли; он шел глубже, ища совершенства в *самом* человеке, т.е. в его безусловной свободе, или самозаконии» (Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1. С. 83).

Религиозная эволюция Запада имела провиденциальное значение. Древний Рим выявил идею мирового единства человечества, постепенно преодолев латинский партикуляризм в идее имперского гражданства. Развитие этой идеи оправдывало существование Рима. Именно Риму принадлежит западный социальный стандарт – создание «классической культуры» как самообожествления человека. Правда, Рим придал ей ограниченную форму – самообожествление одного только императора.

В. С. Соловьев полагал, что Запад бессознательно стремился преодолеть свою односторонность. Эллинизм и Рим представляли собой попытки исторического синтеза Востока и Запада. Эллинизм был формой преимущественно *интеллектуального синтеза*. Автор писал: «Религиозный Восток втянул и вобрал в себя греческое образование. Греки, уже исчерпавшие силу своего гуманизма в свободном искусстве и свободной философии, перестали быть выразителями западного начала. Элли-

низм явился формой восточного содержания». Римская империя представляет собой форму *политического* синтеза Запада и Востока. По словам автора, «когда римские легионы явились за Евфратом и близ границ Индии, а евреи Петр и Павел стали проповедовать новую религию на улицах Вечного города, восточного и западного мира уже не было – произошло двойное объединение исторического человечества: внешнее во всемирной империи и внутреннее во вселенской церкви» (там же. С. 87).

Иисус Христос и христианство представляются Вл. С. Соловьеву некоей медианой исторического процесса, серединой мировой истории. Автор утверждал, что с христианско-эволюционистской точки зрения «совершенно понятно и то, почему Он сперва явился *среди* истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, духовно вырастающим из Богочеловека, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека» (Соловьев В. Оправдание добра. М., 1996. С. 199). Богочеловек выступает также гарантом смысла истории, эмпирическим подтверждением возможности для человека позитивной направленности исторического процесса как воссоединения с Богом: «историческое явление Христа, как Богочеловека, неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания». Иисус Христос выступает завершением Откровения Бога о человеке: Он есть антропологический идеал – цель и предел совершенствования человеческой природы (Соловьев В. Собр. соч. СПб., 1908-1913. Т. 4. С. 604). Наконец, Иисус Христос завершает исторический синтез Востока и Запада, представляя Собой восполнение их религиозных идеалов: «в Христе находят свою полноту и удовлетворение исторический Восток, верящий и поклоняющийся совершенному Божеству, но не могущий осуществить Его, только ищущий Его, и исторический Запад, верящий и поклоняющийся совершенному человеку, но в отчаянии находящий его под конец только в обезумевшем от самовластия Кесаре». Богочеловек дает возможность нормализации исторического процесса не только с его религиозной, но и социальной стороны. Вл. С. Соловьев писал: «Запад, ушедший от подчинения божественному началу, подчинился произволу обоготворенного чудовища, в то время как Восток замер в своих окаменевших формах. Разлучение божественного и человеческого начала отнимало у человечества истинную жизнь. Ни древний Восток со своим бесчеловечным богом, ни древний Запад со своими безбожным человеком, возведенным в боги, не представляли собою истинного нормального человечества». В Богочеловеке «открывается новый мир, в котором уже не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человечество. Для истинного человечества одинаково необходимы и энергия человеческого начала, свободное действие всех человеческих

элементов...и приложение этой энергии к общему делу Божию» (Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1. С. 86).

С явлением Богочеловека *меняется субъект богочеловеческой направленности истории*. Бог перестает быть инициативным субъектом, и историческая инициатива переходит к человеку. Вл. С. Соловьев утверждал: «...до христианства неподвижной основой жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижной основой, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т.е. способное от себя соединиться с ним, усвоить сго. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса» (Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С. 169). Краткий обзор метафизики истории Вл. С. Соловьева показывает, что русский мыслитель пытался применить постулаты христианского эволюционизма к проблематике историко-культурной компаративистики, сделать христианскую мысль действенным инструментом исторического познания.

О. Б. Ионайтис

г. Екатеринбург

В. Соловьев: средневековье в истории христианства

В конце XIX в., вместе с возрождением интереса к истокам и сущности христианства, наблюдается стремление по-новому оценить эпоху, которая ранее олицетворялась с ним – средневековье. Эта проблема активно обсуждалась и нашла отражение в исследованиях В. Соловьева.

19 октября 1891 г. В. Соловьев выступил с докладом «Об упадке средневекового миросозерцания» на заседании Московского психологического общества, руководимого Н. Я. Гротом. Выступление вызвало большую дискуссию, что в целом отражало интерес к данному вопросу. Сразу же после выступления в прениях приняли участие Н. Я. Грот, Д. Н. Цертелев, С. Н. Трубецкой, Н. Бугаев, Ю. Н. Говоруха-Отрок. Poleмика продолжилась на страницах печати. Для более четкого определения собственной позиции В. Соловьев публикует реферат своего выступления (Соловьев В. О причинах упадка средневекового миросозерцания. М., 1892).

Изначально В. Соловьев заявляет: «Средневековым миросозерцанием я называю... исторический компромисс между христианством и язычеством, -- тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как

© О. Б. Ионайтис, 2000

на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке» (*Соловьев В.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 339). Соловьев подчеркивает ошибочность отождествления средневековья и христианства, более того – он заявляет, что христианство и средневековое мирозерцание противоположны друг другу, эпоха искадила суть христианства, или, если быть точнее, неправильно его выразила.

В. Соловьев рассматривает христианство с точки зрения его исторического развития, ибо сущность христианства – перерождение человечества и мира в Царство Божие. Это сложный и длительный процесс, который не может совершаться сам по себе, путем бессознательных движений и перемен. Это должен быть именно духовный процесс, в котором человечество должно участвовать по своей свободной воле и сознательно («...оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать... но и сознать во всем ее значении» – *Соловьев В.* Указ. соч. С. 340), что следует из сути христианства, так как оно, как религия богочеловеческая, предполагает содействие Бога и человека. Но главное – это должен быть внутренний, глубинный процесс.

Но именно глубины и не было в Средние века: «Вообще и в то время большинство христиан относилось к Царству Божию внешним образом, ожидало его пришествия как внешней чудодейственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, так завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца мира, с одной стороны, а с другой – еще более близкая возможность мученичества поддерживали тогдашних христиан на известной духовной высоте и не позволяли практическому материализму брать верх» (там же. С. 340). Преимущество первых веков христианства состояло в том, что возможность мученичества всегда и везде ощущалась верующими и придавала очищающий, трагический характер их жизни. Важно то, что христиане могли быть и были гонимыми, но не могли быть гонителями. Опасность новой веры вела к тому, что к ней обращались в большинстве своем лучшие люди с искренними убеждениями. И хотя церковь не была проникнута духом Христа, но религиозно-нравственные мотивы в ней преобладали. И поэтому мы можем утверждать, что среди языческого мира было действительно христианское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое лучшими ценностями этого мира.

С точки зрения высказанных положений, как утверждал В. С. Соловьев, прекращение гонений и официальное признание христианства изменили ситуацию к худшему, так как веру принимали по расчету или рабскому подражанию: «Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров» (там же. С. 342), и таковых становилось все больше. Прежнее, пусть и становящееся христианское общество растворилось в языческой громаде, хотя и христианской по имени. При этом преобладающее большинство всячески старалось – инстинктивно, а иногда и сознательно – утвердить рядом с христианством, узаконить и

увечевечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христа. Это и был первый компромисс, который определил средневековое мирозерцание и жизнь.

Конечно же, необходимо учитывать, что, пока есть какое-либо несовершенство в мире, компромисс будет существовать, так как несовершенство – уступка высшего начала низшему. Изживание этого – тоже есть процесс. В. Соловьев утверждает, что если есть борьба и победа, усилие и улучшение, если идеал не забывается и не отрицается, если он остается внутренним одушевляющим началом и целью. – то это лишь фактический компромисс, а не внутренняя ложь. Это можно преодолеть постепенно. Но когда языческий мир принял христианство, то это был принципиальный компромисс, так как большинство новообращенных хотело, чтобы все осталось, как и раньше: «Они признавали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние отношения, но лишь с тем, чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческою, чтобы мирское царство оставалось мирским, а Царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и вне мира, без всякого жизненного влияния на него» (там же. С. 344), а это противоположно тому, ради чего Христос приходил в этот мир. А ведь Христос спас мир в принципе, в корне, распространив спасение на все человечество и всю мирскую жизнь. Но прежде чем прийти к истинному спасению, языческий мир захотел попробовать «легкого» пути, дешевого спасения мертвою верою и благочестивыми делами, причем внешними. Постепенно истины христианства становятся отвлеченными, абстрактными, вторичными по отношению к насущным проблемам.

И все же, несмотря на все перечисленные черты времени, мы можем отметить, писал В. Соловьев, что и тогда были отдельные люди, поддерживающие огонь истинной веры, ибо тогда средневековый строй не смог бы продержаться так долго и не обнаружил бы той духовной жизни, которая в нем все же была. Но они не спасли мир, все общество. Свои души – да, но ценой отказа от мира. Всю общественную жизнь они предоставили церковным властям и мирским, а для себя задачей провозгласили индивидуальное спасение. Хотя власть и была христианскою, но была лишь внешне, как и само общество, так как власть всегда есть отражение общества. Поэтому-то на Востоке так резко проявилась граница между язычеством города и христианством пустыни. Аскеты, в большинстве своем, не проповедовали социальных преобразований. Но к чему это привело ?

Ограничиваясь лишь спасением отдельных людей, псевдохристианский индивидуализм должен был отречься не только от мира в узком смысле – от общества, но и от мира в широком смысле – от всей материальной природы, которая вдруг стала определяться как зло, что не соответствует истинному христианскому учению. Материальная природа

не может быть злом – она пассивна, она лишь принимает то или иное духовное начало. И когда мнимые христиане «отлучили» от Христа материальную природу, то в нее, естественно, вселились злые духи. Это доказывается распространением в позднем средневековье магии, колдовства и т. п. Как писал В. Соловьев, «представители псевдохристианства, отчасти сами уподобляясь верующим бесам в своем догматизме, а отчасти в своем ложном спиритуализме, утративши действительную силу духа, не могли подражать Христу и апостолам и прибегли к обратному приему. Те изгоняли бесов для исцеления одержимых, а эти для изгнания бесов стали умерщвлять одержимых» (там же. С. 348). Но тогда как же объяснить прогресс последнего времени? Ведь нельзя же, утверждает В. Соловьев, отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе любви, человеколюбия и справедливости, то есть в духе Христа. Разве не христианские преобразования – уничтожение рабства, пыток, гонений на иноверцев, еретиков и т. п.? И часто мы можем наблюдать, по мнению философа, что дух Господа действует через сердца неверующих. Это не опровержение христианства, ибо «Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему» (там же. С. 349), они не хуже «номинальных» христиан, вера которых – лишь слово. Современный прогресс осуществлялся в пользу истинного христианства, так как подрывал ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом.

Выступление В. Соловьева вызывало самые различные, противоположные, а порой и агрессивные оценки, что в целом и понятно, так как многие положения вызывают вопросы. Как, к примеру, отсутствие в Восточной церкви социального учения и т. п., сведение святости и спасения лишь к опыту аскетов, одностороннее толкование средневековья и современного прогресса. Но в целом нельзя отказать автору в «горении сердцем» к теме, а также трудно не согласиться с актуальностью проблем, звучащих в докладе, и тех, что вырастают из рассмотрения материала. Нельзя не согласиться, что «сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как норма действительности, как закон жизни» (там же. С. 345), что смысл христианства – по истинам веры преобразовать мир и жизнь человечества, а это и значит – оправдать веру делами. И опыт средневековья ценен для будущего развития христианства, демонстрируя возможные пути исторического развития.

Тема любви в философии Владимира Соловьева

Учению Соловьева о «смысле любви» в его творчестве посвящены две большие статьи – «Смысл любви» и «Жизненная драма Платона». Мы более подробно остановимся на анализе первой, так как считаем, что в ней высказаны все основные идеи философии Любви Вл. Соловьева.

1. Истинный смысл любви

Смысл половой любви, по мнению Соловьева, не сводится к размножению рода. На примере естественно-исторических факторов автор доказывает, что «половая любовь и размножение находятся между собою в обратном отношении».

От степени любовной индивидуализации и силы любви не зависит талантливость, одаренность и значительность потомства. Поэтому любовь, по мнению Соловьева, не может быть только хитростью природы или орудием мировой воли для достижения ею особых целей.

«Видеть смысл половой любви в целесообразности деторождения, значит, – утверждает мыслитель, – признавать этот смысл только там, где самой любви вовсе нет, а где она есть, отнимать у нее всякий смысл». В. Соловьев не отрицает важности и необходимости деторождения для продолжения человеческого рода, но отмечает, что «само существование потомства при чрезвычайно сильной любви есть лишь редкая случайность, так как: 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается неразделенной; 2) при взаимности сильная страсть приводит к трагическому концу, не доходя до произведения потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно бесплодной» (Соловьев В. Соч. М., 1994. С. 252-303). Таким образом, Вл. Соловьев делает вывод о том, что факты объективной действительности и собственное субъективное чувство позволяют нам признавать за любовью самостоятельное благо, безотносительную ценность для нашей личной жизни.

2. Первенство половой любви

Из всего многообразия духовных возможностей человека, возможностей любви В. Соловьев выше всех ставит половую любовь, то есть любовь между мужчиной и женщиной, так как, во-первых, в ней присутствуют однородность, равенство, взаимодействие между любящим и любимым и всестороннее различие восполняющих друг друга свойств, и, во-вторых, только она заставляет человека признать наряду с собственным безусловным значением безусловное значение другого. Поэтому именно в ней, по мнению Соловьева, побеждается эгоизм, но сохраняется индивидуальность. «Смысл человеческой любви, – писал

Соловьев, – вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма».

3. Истинная задача любви

Подчеркивая, что идеальный смысл любви практически не осуществляется в действительности, В. Соловьев считает, что тем не менее «было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на том основании, что она до сих пор никогда не была осуществлена». Любовь для человека, по мнению Соловьева, «есть пока то же, чем был разум для мира животного, она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле».

Задача любви, по мнению В. Соловьева, состоит в том, «чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве, требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную личность». Человек, отмечает Соловьев, в силу особенностей, данных ему его духовной природой, может стать абсолютной личностью. Но, чтобы вместить абсолютное содержание (вечную жизнь или царствие Божье), сама человеческая форма должна быть интегрирована. Истинный человек в полноте своей идеальной личности не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Поэтому ближайшую задачу любви Вл. Соловьев видит в том, чтобы «создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение».

4. Любовь как богочеловеческое дело

Для воплощения в жизни задачи любви, как и всякой другой задачи, необходима, по мнению Соловьева, «сознательная и верная ее постановка», но задача любви, отмечает автор, никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не решалась как следует. Из факта, что «любовь есть дар Божий, независимо от нас возникающий естественный процесс», вовсе не следует, по мнению Соловьева, «что мы не можем или не должны сознательно к нему относиться и направлять этот процесс к высшим целям».

В настоящий момент «любовь по-прежнему оставляется всецело в темной области смутных аффектов и невольных влечений», «относительно любви люди оставались и остаются до сих пор при одних природных зачатках, да и те плохо понимаются в их истинном смысле».

Идеализация, которая непременно бывает при всякой любви, – совсем не субъективная иллюзия, по мнению Соловьева, а глубокое мистическое прозрение. Любовь открывает образ Божий в другом человеке как его подлинную сущность. Но, по мнению философа, любоваться им недостаточно, нужно преобразовывать по нему несоответствующую действительность, поэтому любовь у Соловьева становится богочеловеческим делом.

5. Что мешает осуществлению задачи любви ?

При сознательном отношении к любви и действительном решении исполнить ее задачу, человека, по мнению Соловьева, останавливает неизбежность смерти и пустота нашей жизни. И первое и второе несовместимо с истинной любовью, так как в любви «мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не может быть преходящей, и она не может быть пустой». Только любовь из всех проявлений человеческого духа нуждается, по идее мыслителя, в бессмертии, и только она может этого достигнуть. Истинная любовь должна, по словам Соловьева, «оправдывать безусловное значение человеческой индивидуальности в действительности», действительно избавлять нас от неизбежности смерти и наполнять нашу жизнь.

6. Половая разделенность – путь к смерти

«Пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное», – утверждает В. Соловьев. Но воздержание не избавляет от смерти и даже не дает долговечности. Это происходит потому, что смерть, как ее понимал Соловьев, вообще есть дезинтеграция существа, распадение составляющих его факторов. А разделение полов есть «уже само по себе состояние дезинтеграции и начало смерти». Пребывать в половой разделенности – значит пребывать на пути к смерти. «Бессмертным может быть только целый человек», утверждает Соловьев, поэтому, «если физиологическое соединение не может действительно восстановить целостность человеческого существа, то значит, это ложное соединение и должно быть заменено истинным соединением, а никак не воздержанием от всякого соединения».

7. В чем состоит и как осуществляется истинное соединение полов

«Прежде физиологического соединения в животной природе, которое ведет к смерти, и прежде законного союза в порядке социально-нравственном, который от смерти не спасает» Соловьев утверждает соединение в Боге, «которое ведет к бессмертию, потому что не ограничивает только смертную жизнь природы человеческим законом, а перерождает ее вечною и нетленною силой, благодати». В области половой любви противоестественно, по мнению Соловьева, «не только всякое беспорядочное, лишенное высшего духовного освящения удовлетворение чувственных потребностей наподобие животных (помимо разных чудовищных явлений в половой психопатии), но также недостойности человека и противоестественны и те союзы, которые заключаются и поддерживаются только на основании гражданского закона, исключительно для целей морально-общественных, с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке». Но именно такая противоестественная с точки зрения цельного человеческого существа перестановка этих отношений и господствует в жизни, по мнению философа.

Соловьеву абсолютно чуждо вульгарно-дуалистическое противопоставление души и тела, материи и духа. Поэтому «исключительно духовная любовь» есть, по словам Соловьева, «такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая и исключительно житейский союз». «Мнимодуховная любовь есть явление не только нснормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью». «Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, Воскресение».

8. *«Дело истинной любви...»*

«Дело истинной любви прежде всего основано на вере», – утверждает В. Соловьев. Любовь к конкретному человеку, по мнению мыслителя, является утверждением его идеи о Боге. Иными словами, любя конкретную женщину, мужчина любит в ней один и тот же «небесный предмет» – Вечную Женственность Божию. Хотя Соловьев понимает и на собственном опыте знает, что в жизни такая любовь не реализуется, он все же призывает опыту внешних чувств противопоставить опыт веры – взять свой крест и нести его до конца, так как любовь есть нравственный подвиг. В связи с этим Соловьев вспоминает учение Н. Федорова, так как отрицает достижение бессмертия индивидуальным путем. Мир, по мнению Соловьева, может спасти всеобщий нравственный подвиг.

Философия любви Соловьева и тесно связанная с нею проблема преодоления смерти имеют общие истоки и могут быть понятны только в свете его учения о богочеловеке и о реальной необходимости его существования для осуществления дела любви и победы над силами смерти. Этому посвящена статья «Жизненная драма Платона». Эта статья дает ключ к пониманию жизненной драмы самого В. Соловьева, а также отвечает на вопрос о том, почему именно любовь (и какая любовь) является доказательством возможности, с точки зрения философа, перерождения человека в богочеловека, победы над смертью половым расколом и физическим рождением тел к смертной жизни.

В. Соловьев пытается здесь довести до логического конца эротическую теорию Платона, которая отражена в двух его произведениях, посвященных любви: «Федр» и «Пир». В. Соловьев подчеркивает, что их «содержание, не связанное и несовместимое с отрешенным идеализмом «двух миров», может быть понято лишь как преобразование, прогресс в этом идеализме, вызванный требованиями нового жизненного опыта» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 608-610). Этот прогресс В. Соловьев относит за счет эротического кризиса, сознательно пережитого Платоном в середине его жизни и увековеченного в «Федре» и «Пире».

В своей статье «Смысл любви» Соловьев упоминает, что «любовь для человека пока есть то же, чем был разум для мира животных». Именно Платон впервые высказал гениальную, по мнению Соловьева, идею о двойственности Эроса и о победе настоящей любви, задача которой –

«рождение в красоте», то есть действительно увеселить любимое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоте. «Не напрасно... с именем Платона, – пишет Соловьев, – соединяется представление о высокой и чистой, идеальной, одним словом – платонической любви. Из эротического ила, который, по-видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если не плоды живые духовного перерождения, то по крайней мере блестящий и чистый цветок своей эротической теории» (там же. С. 610).

В «Пире», подчеркивает далее Соловьев, Платон доходит до логически ясной и многообещающей мысли, что дело Эроса и в лучших душах есть существенная задача, столь же реальная, как животное рождение, «но неизмеримо более высокая по значению, соответственно истинному достоинству человека» (там же. С. 613). Пытаясь договорить речь Диотимы в «Пире», которая принадлежала несомненно Платону, В. Соловьев пишет: «Если Эрос есть положительная и существенная связь двух природ – божественной и смертной, – во вселенной разделенных, а в человеке соединенных... лишь внешним образом, то в чем же другом может состоять его истинное и окончательное дело, как не к том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертной? Ведь высшею стороною своего существа, своєю разумною душою человек и как бессмертен по Платону, – тут нет никакого дела, или задачи, и Эрос тут ни при чем. Задача же эротическая может состоять лишь в сообщении бессмертия той части нашей природы, которая сама по себе его не имеет, которая обычно поглощается материальным потоком рождения и умирания» (там же. С. 614).

Задаваясь вопросом о том, в чем причина того, что, «изнедав в чувстве силу обоих Эротов и признав умом превосходство одного из них», Платон не дал ему побед на деле, В. Соловьев делает вывод, что причина «самая общая: и он, поднявшись в теории над большинством смертных, оказался в жизни обыкновенным человеком. Столкновение высоких требований с реальною немощью более драматично у Платона именно потому, что он яснее других сознавал ? эти требования и легче других мог бы одолеть эту немощь своим гением» (Соловьев В. *Жизненная драма Платона*// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 616). Эти слова Соловьева о Платоне по праву можно отнести и к самому В. Соловьеву, так и не нашедшему в жизни воплощения своего высокого представления о любви.

Вопрос о любви, по мнению В. Соловьева, – это вопрос, который в конце концов задает себе каждый человек: «на что и чему отдать те могучие крылья, которые дает нам Эрос?». «Это вопрос о главном качестве жизненного пути, о том, чей образ и чье подобие примет или оставит за собою человек» (Соловьев В. Указ. соч. С. 616). В. Соловьев приводит пять таких путей: адский, животный, человеческий (путь брака),

ангельский (т. е. аскетизм) и богочеловеческий, который только и может преодолеть два начала смерти половой раскол и противоположение духа телу, и восстановить его истинное начало духовно-телесное.

Свою теорию, даже скорее веру в возможность этого богочеловеческого пути любви В. Соловьев объясняет тем фактом, что человек постоянно пытается преодолеть свою человеческую ограниченность, которую не может принять как окончательный закон: «... человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого: его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению. И мы знаем, что с начала истории не всех людей удовлетворяли чисто человеческие пути и образы жизни – не удовлетворяет и этот – вообще необходимый почтенный и благословенный, но в основе своей только естественный, чисто человеческий путь Эроса-Гименея, если не в красоте, то в законе рождающего и воспитывающего новые поколения для сохранения и продолжения рода человеческого, пока нужно ему такое продолжение» (там же. С. 617).

Но В. Соловьев верит, что «такое» продолжение не является вечным и собственно человеческим, поскольку человек создан по подобию Бога: «Создал предвечный Бог человека, по образцу и подобию своему, создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не полу человека, а к целому человеку, то есть к положительному соединению мужского и женского, – истинный андрогинизм, – без внешнего смешения форм, – что есть уродством – и без внутреннего разделения личности и жизни, – что есть несовершенство и начало смерти» (там же. С. 618).

В. Соловьев отрицает возможность перерождения человека без участия «вечно существующего Божества, с одной стороны, что было бы, по его словам, все равно, что самому поднять себя за волосы», так и возможность божественного перерождения человека без участия самого человека, «так как это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий» (Соловьев В. Указ. соч. С. 619).

Поэтому Соловьев приходит к выводу, что «человек может стать божественным лишь действительною силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющий мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале, есть соединение или взаимодействие Божеского с человеческим, или есть процесс богочеловеческий» (там же).

Человек, по мнению Соловьева, должен стремиться в любви к телесности, достойной любви, то есть «прекрасной и бессмертной, которая не растет сама собою из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим».

Проблема богооправдания в философии В. Соловьева

Многогранность таланта мыслителя В. С. Соловьева не померкла с течением времени. Спустя век он продолжает приковывать к себе внимание исследователей своей неисчерпаемостью.

Среди онтологических, гносеологических, эстетических и прочих философских интересов В. Соловьева особое место занимают его религиозно-этические искания. Добро и его воплощения, природа зла и совместимость его существования со всеблагой волей Божией, сотворившей мир; отношение Бога к существующему в мире злу – вот далеко не полный круг вопросов, поставленных философом в его работах «Оправдание добра» (1897–1899) и «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900), в которых обозначилась позиция автора по проблеме теодицеи.

Исследуя обозначенную проблему, В. Соловьев задается вопросом: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или же оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром так, что для успешной борьбы с ним нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» (Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 636).

Философ критикует несостоятельные, на его взгляд, мнения, согласно которым зло есть иллюзия, существует оно лишь потому, что с ним борются силой, и с прекращением борьбы зло исчезнет само собой.

На вопрос о том, насколько зло реально, мыслитель отвечает словами одного своего персонажа из «Трех разговоров...» г-на Z: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия» (там же. С. 727).

Далее Соловьев дает своеобразную характеристику различным формам зла. Так, он выделяет «зло индивидуальное», которое выражается в том, что «...низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души...» (там же), при этом большое количество людей побеждено этими низменными силами.

Затем следует «зло общественное», состоящее в противлении людской толпы спасательным усилиям немногих лучших людей...» (там же) и также одолеваящее их. Есть также «зло физическое в человеке», проявляющее себя в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма...» (там же), в результате чего происходит расторжение и

уничтожение этой формы. Соловьев называет это «крайним злом», имя которого есть смерть.

Что же является конечным смыслом этого зла, видимым результатом борьбы с ним добра? Это победа доброго начала – «личное воскресение Одного» и ожидание «будущих побед в собирательном воскресении всех». «Тут и зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит все к большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее того и другого. Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро» (там же).

Таким образом, видна позиция В. Соловьева в определении нравственного добра. По своему существу, это «...способ действительного достижения настоящего блага» (*Соловьев В. Оправдание добра*// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 237).

Итак, зло существует реально. Каково же отношение к нему Бога? Автор «Трех разговоров...» сталкивает разные позиции, прозвучавшие от имени Политика и Генерала. Политик («Если зло существует, то значит, боги или не могут, или не хотят ему помешать, а в обоих случаях богов, как всемогущих и благих сил, вовсе нет» – *Соловьев В. Три разговора... С. 656*) отказывает Богу в могуществе, либо в его благости. Генерал же предполагает, что Бог просто терпелив и равнодушен («Конечно, зло так же реально существует, как и добро. Есть Бог, есть дьявол, – разумеется, пока Бог его терпит» – *Соловьев В. Указ. соч. С. 709*).

Позиция самого философа ясно звучит в работе «Оправдание добра»: «Отношение Бога ко всему не есть равнодушие...» (*Соловьев В. Оправдание добра... С. 259*), поэтому и к злу Его отношение особое. «Бог выше противоречия между добром и злом, но зло не есть безразличие...» (там же. С. 260). Ведь безразличие, как низшее состояние, присуще только бездушным предметам и не может быть атрибутом Божества.

Безразличие, то есть неразличение добра и зла, является как раз свойством Антихриста.

В чем же специфика отношения Бога ко злу?

По словам В. Соловьева, «нельзя допустить ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого – потому, что тогда зло было бы добром, а второго – потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а однако оно существует. Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как превосходящее условие свободы, то есть большого добра» (там же).

Таким образом, допущение зла происходит от противного, иначе бы совершенное добро в мире не было бы возможно, а Бог в Святой Премудрости имеет возможность «...извлекать из зла большее благо, или наиболее возможное совершенство, что и есть причина существования зла» (там же).

Поэтому, согласно В. Соловьеву, зло есть «нечто служебное».

Богооправдание в творчестве В. Соловьева принимает, таким образом, смысл не оправдания Бога за существующее в мире, им созданное зло, а проникновение в смысл существования зла и причин, в силу которых это зло допускается.

Н. Н. Карпицкий

г. Томск

Владимир Соловьев: панэротизм против «комплекса Фрейда»

Философская система так или иначе ставит перед собой задачу раскрыть внутренний опыт человека, его исходные интуиции, от которых он шаг за шагом стремится перейти к общезначимому содержанию. Философию можно определить как выражение индивидуального пути осмысления общезначимого содержания, исходя из личных жизненных интуиций. И в этом плане основной инстинкт человека – инстинкт сексуальный – не может быть просто так проигнорирован, ибо он очень часто является основной движущей силой человека.

Даже когда человек отрешается от своей сексуальности, он продолжает воспроизводить в своем отношении к жизни структуру сексуального отношения. Причем совершенно не обязательно трактовать это так биологизаторски упрощенно, как делал это Зигмунд Фрейд. Не все является сублимацией либидо. Но дело в том, что даже асексуальное отношение, никак не связанное с либидозной энергией, может воспроизводить структуру сексуальности, если человек изначально самоопределился как личность, находясь в зависимости от своего полового инстинкта.

Заслуга Фрейда в том, что он показал все это безжалостно наглядно и упрощенно, иногда – примитивно. Для нас Зигмунд Фрейд – уже не просто создатель направления в психиатрии или в философии. Фрейд – это прежде всего культурный символ современной эпохи, указывающий нам на зависимость человека от своего основного жизненного инстинкта.

Насколько правомерно сам Фрейд использовал образ царя Эдипа для обозначения психологического и культурного явления, настолько и мы можем говорить о «комплексе Фрейда» – явлении, которое прослеживается задолго до создания знаменитым психиатром своей психоаналитической системы. Под этим комплексом я буду понимать систему отношения (не обязательно сексуального) к миру, воспроизводящую отношение, сформированное под влиянием сексуального инстинкта.

Когда Владимир Соловьев выступает с критикой отвлеченных начал, с критикой позитивизма, рационализма и эмпиризма, когда говорит о

© Н. Н. Карпицкий, 2000

всеединстве, о софийности, богочеловечестве, о преображающей силе красоты, он стремится разрушить именно этот «комплекс Фрейда» (имевший место задолго до того, как начал изучаться одноименным знаменитым психиатром), стремится освободить человека от рабства инстинктивно-сексуального начала.

В работе «Смысл любви» Владимир Соловьев противопоставляет сексуальность как родовой инстинкт и половую любовь.

По его мнению, сексуальность есть нечто общее для всех людей – это их инстинктивная сила. Причем сила, которая заставляет человека поступать в интересах рода. Как родовой инстинкт сексуальность заставляет человека воспроизводить себе подобных, но род не заинтересован в сохранении индивидуальности, он стремится лишь к воспроизведению себя как рода в бесчисленных сменах поколений. И сексуальность поэтому несет не только жизнь нового, но и смерть старого, требование уступить свое место будущим поколениям.

В этом смысле становятся понятными известные со времен древности мифологические символы, воплощающие в себе силу сексуального начала, которые выступали не только в качестве символа рождения, оплодотворения, но и в качестве символа разрушения, смерти. В сексуальности жизнь и смерть совпадают, и это позволяло в древних мифологиях отождествлять ее с бесконечностью времени, которое, содержа в себе бесконечную череду рождения и умирания поколений, соединяет жизнь и смерть.

Наряду с этим сексуальность есть нечто, что навязывает человеку определенное отношение к внешней действительности, заставляет его определенным образом поступать. Сексуальное поведение очень часто вступает в конфликт с моральными и духовными ценностями человека, оно предельно эгоистично. Сексуальная сила, действующая по нарастающей, требует во что бы то ни стало своего удовлетворения, что заставляет воспринимать Другого как поле для реализации собственной инстинктивной силы.

Любые препятствия человек воспринимает как враждебные, порой переходя во враждебность к миру в целом. Возникает определенное эгоистическое отношение к окружающему, причем это отношение само находится в зависимости от некоей внеличностной инстинктивной силы. Такое эгоистическое отношение заставляет воспринимать действительность лишь со стороны ее внешнего проявления, ибо постижение внутреннего жизненного содержания сопряжено с отказом от эгоцентризма. Сексуального человека скорее интересует собственное представление о действительности, нежели действительность сама по себе. Он стремится уподобить действительность собственной сексуальной фантазии, и все, что не укладывается в это прокрустово ложе, он воспринимает враждебно.

Фрейд, интерпретируя практически все явления жизни как сексуаль-

ную символику, правильно схватывает стремление озабоченного человека подменить действительность мира собственным представлением о ней, поскольку постижение действительности в ее внутренней жизни поставило бы под сомнение сексуальные притязания этого человека.

Совершенно не обязательно вставать на позицию Фрейда, считавшего, что все основные явления культуры являются сублимацией сексуальной энергии. В сфере философской мысли человек воспроизводит свое отношение к жизни, которое само по себе может никак не быть связано с сексуальностью, но при этом оно вполне может основываться на том эгоцентризме, который сформировался в период сексуального формирования личности.

Критикуя односторонности западной философии, Соловьев имеет в виду прежде всего этот эгоцентризм и стремление подменить действительность мира собственными фантазиями.

Основная философская программа, по Соловьеву, заключается в том, чтобы раскрыть подлинную живую действительность существ в их жизненных отношениях, а не мир идей, сводимых к нашим мыслям, и не мир ощущений, сводимый к нашим чувствам.

Философия же, воспроизводящая «комплекс Фрейда», не просто подменяет действительность фантазмами человека, она фиксирует и другую сторону сексуального инстинкта – отрицание личности во имя рода, признание естественным несовершенного состояния человека, его смертности, не оставляя надежды на спасение. Такая философия абсолютизирует нынешнее несовершенное бытие человека, заставляя его находить утешение в собственных субъективных представлениях о действительности.

Соловьев критикует эмпиризм, показывая, что в своем последовательном развитии он должен прийти к утверждению, что все есть явление. Он также критикует и рационализм, демонстрируя, что последний в своем последовательном развитии не минует утверждения, что все есть понятие. И в том и в другом случае подлинная действительность отрицается, подменяется человеческими фантазмами, подобно тому как озабоченный человек стремится подменить жизнь собственными фантазмами, навязывая их другому человеку.

Аналогичным образом Соловьев подвергает критике основные направления западной философии, показывая их односторонность, что ведет к подмене жизни собственными представлениями. Интересно, что анализ односторонностей западной философии напоминает данный Соловьевым анализ сексуальных отклонений, которые он сводит к одному – к фетишизму, заключающемуся в сексуальной односторонности, подмене целого частью.

При этом совершенно не обязательно считать, как сделал бы это Фрейд, что те философы, которые в своей картине мира воспроизводили структуру сексуального отношения, были людьми озабоченными.

Ошибка Фрейда заключалась в том, что он знал только живую сексуальность, в то время как сексуальность бывает и мертвой, когда сила страсти, подобно приливной волне, уходит, оставляя на отмели сформированные эгоцентрические ценности.

В самом описании мира может и не быть ничего сексуального, да и сам философ может давно уже позабыть об этой страсти, но это не мешает ему воспроизводить мертвые схемы собственных фантазмов, подгоняя под них действительность. Ведь уже сама сексуальность, утверждая зависимость человека от инстинкта, содержит собственное самоотрицание, возможность потери себя в силу естественного физиологического истощения. В этом случае человек, не вырвавшийся из-под власти инстинкта, но дождавшийся его естественного самоуничтожения, может окончательно замкнуться в собственном субъективном импотентном жизненном мире.

В работе «Смысл любви» Соловьев, противопоставляя половую любовь половому инстинкту, видит в ней начало, противоположное силе рода, — начало личностное. Половая любовь вовсе не стремится к продолжению рода, она направлена на увековечивание всего личностного, неповторимого в человеке. Она открывает человека не в его эмпирическом состоянии, но в совершенном, в том, в котором он воскреснет в будущем веке. В работе «Жизненная драма Платона» Соловьев утверждает, что любовь реально преображает человека, являя его нетленное тело, в котором он воскреснет, тем самым приближая сам момент преображения человека.

Но чем именно половая любовь отличается от сексуальности? В ряде других работ Соловьев не устает повторять, что любовь содержит три момента, которые являются парадигмой как всякого развития, так и бытия вообще: момент обнаружения себя, момент отрицания себя и момент утверждения себя в другом. Встает вопрос, зачем же понадобилось это самоотрицание, разве невозможна любовь в естественном согласии без всяких жертв, без самоотрицаний? Ответить на этот вопрос мы сможем лишь тогда, когда поймем, что половая любовь символизирует у Соловьева чувство, во всем противоположное сексуальности, а именно эротическое чувство.

Сексуальность требует захватывания собой Другого, рассматривает Другого как сферу реализации собственной инстинктивной силы, при этом избегая заглядывать во внутренний мир Другого, опасаясь обнаружить там нечто, что поставит под сомнение собственные притязания на него.

Эротика, напротив, целиком направлена на Другого в его внутренней жизни. Она принимает Другого в полноте его внутренней жизни, не опасаясь того, что обнаружит там нечто, что подвернет ее отрицанию. А это возможно только в том случае, если человек с самого начала не сосредоточивается на себе и собственных переживаниях.

В сексуальности человек полностью подчинен переживаниям, вызванным родовой инстинктивной силой. В эротике он забывает про свои переживания, про свои инстинктивные силы, целиком погружаясь в Другого. При этом он не нуждается в реальном физическом взаимодействии с Другим, не рассматривает Другого как поле для реализации собственного инстинкта – обо всем этом он просто забывает. Иными словами, он отрицает себя как активное начало, и этот момент отрицания себя и есть победа над сексуальностью.

В таком эротическом пассивно-созерцательном отношении человек открывает возможность воспринимать внутреннюю жизнь Другого саму по себе. Он перестает интересоваться ее чисто эмпирическим проявлением, которое только и интересовало сексуального человека, он просто больше не нуждается ни в каких сексуальных фантазмах. Но именно это отрицание себя в любви и делает возможным подлинное видение себя в восприятии другого человека. Именно это Соловьев и подразумевает в третьем моменте любви как утверждении себя в Другом.

Иными словами, вся философская система Соловьева есть эротическая победа над сексуальностью, панэротизм, уничтожающий комплекс Фрейда, – зависимость человека от собственного инстинкта. Именно эта эротическая интуиция являлась исходным пунктом философской мысли Соловьева, и она же выступала в качестве критерия истинности для его философских построений.

Философский панэротизм Соловьева проявляется прежде всего в учении о непосредственном постижении предмета через веру, творчество и воображение, противопоставляя это эмпирической и рационалистической позициям. Эротичность, направленная на Другого, удовлетворяется не физическим контактом с Другим, а постижением Другого в его внутреннем жизненном бытии. Это же, по Соловьеву, составляет и задачу философии. Как философ, он стремится обосновать возможность такого познания.

Концепция всеединства позволяет говорить Соловьеву о внутреннем сущностном единстве человека и внешнего предмета. Это единство проявляется как некое самоочевидное убеждение в существовании внешнего предмета. Первым уровнем познания, схватывающим содержание этой самоочевидной интуиции, является вера. Затем через воображение и творчество человек приводит в соответствие с интуицией, раскрытой в вере, рациональное и чувственное знание о предмете. Но первоначально эта интуиция раскрывается в эротической направленности на Другого. Ведь без чувства реального присутствия Другого, его внутреннего жизненного мира эротика невозможна – возможны только сексуальные фантазии, уничтожающие эотику.

Следующим моментом, который требует панэротизм, – это символическое понимание всякого явления. Предмет должен являть в себе свое

внутреннее жизненное содержание. Он является символом своей внутренней жизни. Эротика требует, чтобы внешняя явленность была прозрачной для видения внутренней жизни, и такую прозрачность Соловьев называет красотой. Красота, как это раскрыл Соловьев в работе «Красота в природе», есть реальное взаимопроникновение духовного и материального, внутреннего и внешнего, явление целого в каждом своем частном моменте.

Если предмет эмпирически представлен нам в его материальной раздробленности, то красота реально раскрывает его во всеединстве, и эта реальная явленность всеединства посредством красоты и есть направляющая сила эволюции. Все развитие мира направлено на то, чтобы окончательно утвердить всеединство, утверждающееся своим особым образом в каждом этапе эволюции. И когда Соловьев анализирует явление красоты и безобразности в развитии природы, то довольно явно начинает звучать мотив эротического и антиэротического восприятия.

Третьим моментом, который требует эротическое отношение к миру, выступает момент восприятия внутреннего содержания в его целостности. Всякое частное восприятие, противопоставляемое целому, есть убийство эротике фетишизмом. Поэтому панэротизм Соловьева неизбежно приводит к концепции всеединства и снятия дуализма духовного и материального начал.

Материя есть другая сторона идеи. В идеальном все моменты взаимопроникают друг в друга, в материальном – они пространственно противопоставлены. Мы можем воспринимать вещь в ее пространственных обособлениях – фетишистски, а можем воспринимать ее во внутренней целостности, которая в красоте явлена через каждый свой частный материальный момент, то есть воспринимать ее эротично. Утверждение духовного над материальным, утверждение всеединства в становлении природы, явление внутренней софийной сущности за внешней пространственной раздробленностью есть победа эротичного видения над фетишистским.

Если сексуальность полностью зависит от физиологического состояния человека, фиксирует его в его нынешнем положении, то эротика путем отказа от фиксации на собственных переживаниях вырывается из-под власти физиологических состояний и стремится увидеть Другого не в его несовершенном состоянии, но в его состоянии идеальном. Эротическое видение должно открывать за эмпирически несовершенным красоту, являть Другого в его подлинной сущности, удостоверяя тем самым самую возможность окончательной победы человека над несовершенством. А это в свою очередь вносит в философию сотериологическую проблематику – проблематику спасения. Если человек никогда не будет утвержден в совершенстве, в нетленности, в красоте, то тогда эротическое отношение к Другому превращается в пустую иллюзию и лишается смысла. Эротическое отношение к миру требует его полного и

окончательного преображения, что выражается в тематике Богочеловечества у Владимира Соловьева.

Если сексуальность заиклена на все большем и большем сосредоточении на собственных переживаниях, обусловленных инстинктом, то эротическое чувство по мере своего усиления все более и более отрешается от собственных физиологических переживаний, от заикленности на половых проблемах, вообще от всего частного, позволяя человеку установить эротичное отношение к миру как целому, что и было выражено у Соловьева в его учении о Софии как вечной женственности мира. В этом учении окончательно преодолевается все инстинктивное, физиологичное, открывая возможность восприятия мира в его полноте внутреннего жизненного единства.

Однако Соловьев не останавливается на этом. Стремясь показать существование вещи самой по себе, а не просто ее отображение для нас, он обнаруживает, что сама форма этого существования воспроизводит структуру любви, но не любви вообще, а ту эротичную любовь, которая отрицает в себе все, обуславливающее зависимость от инстинкта или эгоцентризма, то есть которая преобразуется до эротичности. Сущее предмета – то, что раскрывается нам в акте веры, – соответствует первому моменту любви, первичному самообнаружению себя. Природа, или чувственное бытие предмета, – то, что постигается нами посредством органов ощущений в пространственной раздробленности его составных моментов, – соответствует моменту самоотрицания себя ради Другого. И наконец, идея или сущность предмета, которая представляет органическое единство и взаимопроникновение всех его моментов и постигается нами посредством ума, соответствует моменту любви как утверждения себя в Другом.

Соловьев выверяет свою философскую систему на соответствие эротической интуиции как критерию истинности. При этом иногда теряет внутреннюю стройность его системы. Достаточно прочитать «Чтения о богочеловечестве», чтобы обнаружить несколько разных, противоречащих друг другу позиций в рамках одного философского учения. А уж путаница с грехопадением Софии, Софией нетварной и грехопадением человека вообще – ни в какие ворота не лезет. Но для Соловьева важнее было выразить внутреннюю интуицию, нежели выстроить непротиворечивую философскую систему, и, оценивая его творчество, мы должны исходить из критерия, выбранного именно им.

Философские положения Соловьева очень часто содержат и явные ошибки. Одной из таких вопиющих ошибок является его теологическая система, которая является результатом механического переноса структуры описания тварного бытия на бытие нетварное. В результате у Соловьева теряется, во-первых, сама специфика бытия нетварного, разграничение между тварным и нетварным; во-вторых, все тварное бытие выводится из нетварного в силу некоей природной необходимости

самого этого нетварного. Естественно, что сам Соловьев не был пантеистом, и эти пантеистические мотивы были следствием его ошибочной интерпретации нетварного в соответствии с опытом постижения тварного бытия.

Однако если говорить о главной задаче Соловьева, т. е. выражении внутренней интуиции и индивидуального пути осмысления, то она раскрывается не только в его положительных сторонах учения, но также и в его ошибках, в его противоречиях, которые тоже важны для понимания внутреннего мира этого философа и его интуиций, позволяющих переосмыслить многие философские проблемы.

И. С. Колесова
г. Екатеринбург

**Принцип соборности и философия всеединства В. С. Соловьева
(онтологический аспект)**

В философском и богословском осмыслении принципов соборности можно выделить ряд этапов. Одними из первых были славянофилы (А. С. Хомяков понятие соборности определил как категорию русской философии): определяющим признаком соборности они считали органическое сочетание единичного и общего, единичного и разнообразного, «единство во множественности».

Новые идеи в развитии этого учения внесли В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой. Благодаря их трудам, соборность рассматривается не только как норма церковной и социальной жизни (у славянофилов), но приобретает онтологический статус, становится элементом гносеологических построений.

Соловьев не употреблял понятия «соборность», он говорит о всеединстве (= единство во множественности = соборность).

Идейно-теоретической основой концепции всеединства явилась религиозная, философская линия русской общественной мысли первой трети XIX в. в академическом православии. Это была реакция на расхождения между меняющейся жизнью и косностью православия.

Линия эта вобрала в себя элементы философии Платона, неоплатонизма, патристики, европейских средневековых мистических учений и достижений немецкой идеалистической мысли (Якоби, Шеллинга) (подробнее см.: *Абрамов А. И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии// Платон и его эпоха М., 1979. С. 212-238) и получила воплощение в раннем славянофильстве. Продолжателем этой линии и явился В. С. Соловьев. На него оказали влияние Ю. Крижанич («первый славянофил»), Ф. М. Достоевский.

© И. С. Колесова, 2000

Исследователь В. С. Соловьева В. М. Акулинин замечает, что не совсем правомерно рассуждать, какое влияние оказали на философа Августина, Кант и Гегель. Убедительнее, говоря об истоках всеединства, вести линию преемственности не от Шеллинга (Соловьева считали наиболее крупным русским шеллингианцем), а от славянофилов, от их идеи «соборности» и от идеи Бога как «единства всего положительного», которую отстаивал Г. Д. Юркевич (его критику философии Канта и Гегеля отчасти повторял В. С. Соловьев).

1) В. С. Соловьев пытается найти то сущее, которое «определяется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого... как свободное от всего, как безусловно единое» но одновременно «обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя», т. е. «единое во всем, но... также... все в едином».

Философ различает отрицательное и положительное всеединство. «Отрицательное всеединство» отрицает всякую множественность. «Положительное всеединство» не исключает множественности, проявляясь в многообразных качествах. Так, идея «положительного единства» развивает славянофильскую идею соборности.

«Положительное всеединство» всеохватно, т. к. принцип «единства во множественности» реализуется во всем творении (у славянофилов реализация принципа соборности ограничивается церковной и социальной сферами, оно онтологично, имеет основание в бытии).

2) Устройство мира философ трактует в духе неоплатонизма. Атомы, составляющие реальный мир, – особые эманации Божества, монады или «идеи», которые причастны одной всеобъемлющей высшей идее – идее Любви. Таким образом, любовь онтологична и является божественным началом.

Любовь сообщает стихийной множественности «единую духовную основу». Единство, проявляемое во множественности силой любви, становится всеединством.

Любовь – божественная энергия, также считали славянофилы, выдвигая основой единения людей в обществе и церковной ограде любовь.

3) Следствие божественной любви к тварному миру есть мировая душа.

В природе божественный элемент мировой души существует потенциально, в человеке «мировая душа находит себя саму».

«То «всеединство», вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть не все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеальное есть все и реально становится всем» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 303)

4) Принцип «единства во множестве» составляет одну из центральных идей софиологии (о софиологии подробно см. у А. Ф. Loseva).

София понимается мыслителем как:

а) Божественная София («элемент Божества»), направляющая мир к единству.

б) Божественно-тварная (Христос, Богородица, мистическая церковь, идеальное человечество), соединяет с Богом «все, что есть» и способствует реализации в мире Премудрости Божией.

в) Тварная София – мировая душа в части, стремящейся к Единому первоначально, «живая душа природы и вселенной» (историческая церковь, реальное человечество), направляет стихийную множественность к единству.

Между божественной, божественно-тварной и тварной Софией у В.С. Соловьева существует диалектическая связь. (Тезис – Божественная София, антитезис – Тварная, синтез – Божественно-тварная София)

5) Принцип «единства во множестве» осуществим в субъективном развитии, т. к. живой организм содержит в себе множество связанных между собой элементов.

Развитие проходит через триаду диалектических моментов (тезис – внешнее единство, когда элементы связаны между собой «чисто внешним образом»; антитезис – обособление или выделение членов организма; синтез – свободное и внутреннее соединение распавшихся частей (они «поддерживают и выполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности»). Особый смысл эволюции состоит в Приближении к Богу («центр Бытия»). В результате происходит «внутреннее единение каждого со всем».

Принцип «единства во множественности» (соборные начала) проявляется при взаимодействии божественного и тварного мира.

Соборность в онтологическом плане становится формой реализации провиденциальных планов Божества. Абсолют, мировая душа, София при помощи энергии любви направляют расколотый мир к Всеединому.

Живая сила Божества «объединяет духовные и материальные начала в высшее единство и сохраняет при этом «неповторимые черты», им присущие, развитие не упраздняет, а обогащает «индивидуальные характеристики множественности».

В. А. Комаров
г. Новосибирск

**Нужен ли Владимир Соловьев русским
для решения национальных вопросов в России?**

Романо-германский мир поражен тяжким недугом,
в некоторых частях его заметны признаки
разложения – что же из этого следует?...
А если и мы сами нездоровы?

Вл. Соловьев. "Славянский вопрос"

Национализм наряду с экологическими проблемами, массовыми психозами и теми вопросами, которые стремительно развивающаяся техника поставила в XX в. перед человечеством, явился нам столь же неожиданно, как и необратимо. Национализм уже не требует признания своего существования, но как относительно молодая идеология требует своего теоретического рассмотрения и глубокого анализа. Подобные исследования проводятся уже более 100 лет и на Западе, и в России. Однако до недавнего времени нам мало что было об этом известно.

Существуют объективные причины «забвения» национального вопроса в России. Прежде всего, советская идеология исключала саму постановку такого вопроса, ибо в русле все той же идеологии такого вопроса и таких проблем в нашем государстве не существовало. Исключалась также и сама возможность их возникновения. С телевизионных экранов демонстрировались песни и танцы народов СССР, в любом музыкальном магазине вместо желаемых The Beatles вам предлагался весь спектр этнической музыки советской Средней Азии, да и сам лозунг о 15 братских республиках снимал, казалось бы, последние вопросы. В действительности все было совсем иначе. Фольклорные традиции зачастую оказывались сфабрированными, и то самое «братство» после распада Союза неожиданно быстро приобрело формы ненависти. Все это явилось следствием того, что идеологические технологии в Советском Союзе работали на удержание республик в зависимости от Москвы и российского центра.

Второй причиной умалчивания о национализме являлось его действительное существование и те методы, которыми национальные вопросы решались. Сейчас нам уже известны сталинские методы решения национальных вопросов. Как показало время, переселение народов оказалось мерой столь же жесточайшей, сколь и не эффективной, рассчитанной на сиюминутное решение проблем, усугубляя эти проблемы в будущем. Вряд ли широкое обсуждение этого метода в советском, даже в высшей степени идеологизированном обществе, даже в условиях необычайного романтического энтузиазма и беззаветной веры в вождей, могло бы содействовать усилению тоталитарных процессов в государстве. Населению империи, живущему в ее цивилизованных центрах, не

© В. А. Комаров, 2000

следовало отвлекаться на размышления о либеральных свободах и подвергать сомнению гуманизм идей и власти, в то время как окраинным народам не стоило знать перспектив, возможно их ожидающих.

С другой стороны, национализм подавался как нечто определенно негативное, а в общественном сознании он зачастую отождествлялся чуть ли не с фашизмом. К тому же западные научные концепции являлись концепциями непременно «ложными», как не соответствующими методологии диалектического материализма. Стоит ли говорить, что этой методологии не соответствовали и русские религиозные философы конца XIX–начала XX в., и в частности Владимир Соловьев, который наряду с развитием *философии всеединства* занимался и национальным вопросом в России.

Времена меняются, очень многое изменилось и в нашем обществе. И теперь большинство из того, что было «ложным» и запрещенным, вознесено до уровня официальной новой идеологии. К сожалению, Россия как была, так и остается страной идей. И, как видится, нам легче заимствовать идеи с Запада, с Востока – откуда угодно, нежели вспомнить и принять свое интеллектуальное наследие.

Ниже автор хотел бы сравнить взгляды на национализм и национальные вопросы Владимира Соловьева и западных философов – таких, как Эрнест Гелнер и Эрик Хобсбаум, на которых в последнее время ориентируются многие, и в том числе отечественные исследователи данных проблем. И прежде всего хотелось бы оговориться, что предложенные ниже выводы автора ни в коем случае не носят характера категорического утверждения либо пафосного морализаторства. Все это не более чем гипотеза, построенная на столкновении разных взглядов и наблюдений.

В чем же принципиальное различие взглядов на национализм между Владимиром Соловьевым и западными авторами (в определении самого национализма)? Для Гелнера, Хобсбаума и других западных исследователей национализм – это прежде всего принцип, согласно которому политический и национальный элементы должны быть взаимосвязаны (*Хобсбаум Э. [Введение] Нация и национальность после 1780 г.: Программа, миф, реальность// Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. С. 34*), в то время как Владимир Соловьев определяет национальный вопрос в России как вопрос не о существовании, а о *достойном существовании* (*Соловьев В. Национальный вопрос в России. [Предисловие ко 2-му изданию]// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 260*). Иными словами, если для западных ученых национализм – явление преимущественно политическое, то для Соловьева – определенно нравственное. Эрнест Гелнер утверждает, что эпоха национализма (а мы с вами живем именно в ней) – это время, когда неуклонно растет стремление воплотить в жизнь формулу «одна культура – одно государство». Владимир Соловьев полностью бы согласился с ним, если бы не уточ-

нял, о какой именно культуре идет речь. Гелнер имеет в виду «высокую», то есть письменную культуру, которая носит преимущественно светский характер, в то время как Соловьев говорит о культуре христианской, служащей религиозной истине для общего блага всех народов. Со слов Владимира Соловьева, задача христианской религии заключается в объединении всего мира в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества. Национальная задача есть исполнение нравственного долга нации и отречение от национального эгоизма в духовном служении. Для христианского народа высшее благо есть воплощение христианства в жизни, создание вселенской христианской культуры. По словам Соловьева, к самостоятельной народности ведет пробуждение национального самопознания, то есть познания себя как служебного орудия в совершении на земле Царствия Божия (там же. С. 290).

Мне видится, что само определение письменной (светской) культуры западными исследователями как культуры «высокой», а следовательно, и не всем доступной, несет некоторый мессианский оттенок. В своей работе «Нравственность и политика. Исторические обязанности России» Владимир Соловьев недоумевал, откуда у некоторых стран с «высокой культурой» есть право грабить народы и уничтожать народности, и упрекал эти страны во впадении в ветхозаветное иудейство.

Имеют ли идеи Владимира Соловьева перспективы реального осуществления, сказать сложно. Слишком сильно были подрезаны христианские корни в России в период социалистического государства. Имеют ли идеи Соловьева смысл, предстоит решать каждому самостоятельно. Но вот некоторые факты, которые кажутся автору весьма символичными. Советское государство развалилось так же неожиданно, как и создалось. Сам этот стремительный распад продемонстрировал искусственность и слабость его идеологии, ложность нравственных идеалов, невозможность построения счастья на костях и с языческим менталитетом.

Ну а что же западный мир? Несмотря на внешнее благополучие, уже долгие годы в западной же науке существует мнение о кризисе фаустовской цивилизации. Владимиру Соловьеву принадлежит мысль о том, что нравственная жизнь отдельного человека находится во взаимосвязи с нравственностью его нации, а та в свою очередь влияет на всемирные процессы. Любопытно в этой связи наблюдать скандалы вокруг любовных приключений президента США, финансовые аферы еще недавно правящей партии ФРГ и разрушенную бомбардировками Югославию на их фоне.

По всей видимости, мир западный и мир восточный в лице России далеки от христианских заповедей и к тому же разделены. Высшей национальной целью России, по мнению Владимира Соловьева, было высочайшее стремление к свершению Царствия Божия, что должно было стать следствием объединения *западного и восточного* Рима, возможно в

третьем, всепримиряющем Риме. Так что «мы воздержимся от самовольного осуждения Запада и постараемся расчистить мысленный путь, ведущий к сближению двух христианских миров» (там же. С. 279).

М. А. Котляров

г. Екатеринбург

Всеединство как основа теории прогресса Вл. Соловьева

Идея человеческой солидарности – одно из наиболее разработанных направлений в российской теории прогресса на рубеже XIX–XX вв. В работах многих авторов солидарность представляется не только как критерий прогресса, но и как его цель, рассматривается в качестве основы существования и развития человечества. Например, представитель натуралистического направления Л. И. Мечников считал солидарность главным мерилом прогресса в общественной жизни. Солидарность, по его мнению, должна была вытеснить борьбу за существование, господствующую в природе. Идея единства и солидарности получила развитие и в трудах психологов. Е. В. де Роберти видел прогресс в переходе к «надорганическому единству». «Органическое единство» (паразитизм, биоэгонизм), по его мнению, отойдет на второй план, а придут альтруизм, кооперация и солидарность. Даже у представителей анархических концепций мы встречаем доводы в пользу идеи человеческой солидарности. Например, по мнению П. А. Кропоткина, в обществе действуют два фактора эволюции: общественный фактор, что воплощается во взаимной помощи, и индивидуальный фактор – самоутверждение личности. Особенное значение, по Кропоткину, приобретает фактор взаимной помощи.

Идеи солидарности, кооперации, единства, взаимной помощи встречаются у таких авторов, как Н.К. Михайловский, П.Л. Лавров, П. Флоренский, К.М. Тахтарев и др. Не менее интересными представляются взгляды философов религиозного и идеалистического толка. Например, в творчестве Н.А. Бердяева, который весьма скептически относился к выработке всякого рода формул прогресса, прослеживается идея необходимости взаимодействия с другими личностями для достижения истины. Он считал, что истина откроется не индивидуальному, а соборному сознанию.

Вл. С. Соловьев существенно развил теорию человеческой солидарности, взяв за основу термин «всеединство». На наш взгляд, разработка именно этого направления дает нам возможность говорить о наличии самостоятельной оригинальной теории прогресса Вл. Соловьева.

Прежде всего, ошибочно делать вывод о бессмысленности человеческого развития лишь на основе отдельных выводов Вл. Соловьева. На-

© М. А. Котляров, 2000

пример, Соловьев отмечает, что зло есть всемирный факт, а дерево жизни предстает в виде трех составляющих: корень (грех), рост (болезнь) и плод (смерть). Жизнь, таким образом, представляется Соловьеву как скрытое тление. Положение усугубляется постоянной борьбой за существование, что лишь приближает печальный конец. Вывод Соловьева звучит неутешительно: «Смысл христианства не может быть ясен для тех, кто чувствует себя хорошо в этом мире...» (*Соловьев Вл. С. Смысл мировой истории. С. 4*).

Однако концепция Соловьева не исчерпывается столь пессимистическими выводами. Исследователь предлагает собственный путь выхода из нравственного кризиса. Смысл спасения, по Соловьеву, – во всеединстве. У человечества есть шанс активно противодействовать мировой бессмыслице. Пока перед людьми стоит роковой вопрос: вера в силу Бога или признание власти зла? По мнению Соловьева, именно христианство предстает в виде той спасительной силы, которая поможет начать человечеству новую жизнь. Наше преимущество заключается в том, что истинный Бог уже найден, в то время как древние народы только искали Бога, и значит – не могли жить «по-божьи» (там же. С.37).

Таким образом, человечество обязано не созерцать Божество, а становиться божественным. Суть новой религии заключается в том, чтобы перейти от «пассивного богочитания» к «активному богодействию». В работе «Оправдание добра. Нравственная философия» мы видим еще одно подтверждение возможности позитивного развития человечества. Соловьев отмечает, что пока есть несовершенство в мире, есть развитие, есть история. Задача человечества лишь в том, чтобы идеальное начало все глубже проникало в противодействующую ему среду и все полнее овладевало ею.

Таким образом, мы видим, что Вл. Соловьев представляет собственную концепцию прогресса (идеального совершенствования), центральной идеей которой является всеединство.

Е. А. Куликова
г. Владивосток

Глаз и Тень Вл. Соловьева

Вербальная реальность – то место (*topos*), в котором случаются понимание и непонимание. За то и другое ответственны Слова и Стилистические Фигуры. Они творят Текст, присутствуя в нем вполне анонимно: ведь, право же, не решает Автор всякий раз, что вот здесь он будет использовать Апостроф, а вот здесь – Метафору. То же самое касается и слов: никто не составляет прежде, чем что-либо написать, словарь. Конечно, что-то требует определения, но ведь и оно возможно лишь пото-

© Е. А. Куликова, 2000

му, что существует нечто, что такового вообще не требует. И если бы не существовало этой анонимной работы, происходящей за Текстом, он свернулся бы в чистый лист. Одержимость Автора теми или иными Стилистическими Фигурами, его специфический Словарь становятся зримыми уже после того, как авторский текст завершен. В этот момент происходит самое интересное: Автор проговаривается о том, над чем он, сам того не ведая, столь упорно, изо дня-текста в день-текст трудился, что одолел и перед чем смирился, где непроизвольно схитрил и как, будучи сам уверен в свободе своей мысли, на самом деле такой свободой не располагал. Услышать то, о чем проговаривается Автор, становится возможным потому, что Текст, столь же анонимно, заигрывает не только с Автором, но и со мною. Для этого достаточно всего лишь собрать некое ядро нового Словаря, которое появляется в результате, казалось бы, хаотичного и бесцельного листания страниц, например, сборника статей Вл. Соловьева «Литературная критика». В авторском тексте слова эти могут и отсутствовать, но вот почему-то вспомнились и теперь позволяют мне не пересказывать, а иронизировать, то есть переописывать этот Текст через призму новых слов. Право на эту иронию дается самим Автором: он проделал то же самое со своими предшественниками, которые тоже пере-, пере-описывали...

Прелесть иронии заключается в том, что никогда не знаешь, что в итоге получится, но это не значит, что нельзя воспроизвести ядро собственного словаря и минимально его пояснить. Вот оно: Миф – модель поведения, которая воспроизводит бессознательное. Мифология – повествование о Мифах, или о том, что происходит в Душе. Мифологема – странное слово, которое приобретает двусмысленность благодаря прилепившемуся не в начале, как обычно, а почему-то в конце греческому *hemi* – «полу», «половинный». Глаза, пробегая с начала в конец и обратно по Мифологеме, обнаруживают недостающую букву «г» в «лог» – Логосе. Это можно понять и как недосказанность Мифологии, и, напротив, как ее избыточность, позволяющую собрать все ее содержание в одну емкую фразу-формулу, выражающую весь ее смысл. Мифологема, в зависимости от состояния Мифологии, требует либо, наконец, ее завершения, либо выхода в символическое пространство Метафоры – пространство непонятности, сомнений, вопрошаний и исканий Смысла, а значит – разрушения прежнего Мифа и начала формирования нового.

Мифологема оказывается чем-то подобным столбняку, когда Глаза замирают на рас-путье Парадокса – двух истин, внешние достоинства которых, видимые для обычных глаз, взаимно уравновешивают друг друга. Два глаза – две истины. С точки зрения эпохи модерн, в которую живет В. Соловьев, двух истин быть не может. Нужен один Глаз, который, как утверждает восточная традиция, открывается во лбу, – Умственный Взор, умозрение. Вот это все – промежуток между глазами и

лоб (а не нос, который ниже – между щеками!) – можно обозначить одним греческим словом *metopon*, или Метоп. Мифологема предрасполагает к Метопу и сосредоточенности умозрения.

Мифологема – столбняк распутия. Распутье – место пересечения путей-троп, откуда возможно поворачивание, поворот – *trapos*. Но *trapos* – это еще и термин из лингвистики, в которой к тропам относится, например, Метафора. Сам же поворот заключается в «обращении назад или в сторону», его аналогом в Тексте является стилистическая фигура – Апостроф. Он возможен благодаря тому, что Мифологема, оказываясь, имеет третье измерение – Глубину, из которой Умозрение может вывести на свет разумное Слово. Без третьего Глаза Глубина – сокровенное Мифологема -- остается Молчанием. Но Ума-зрение, если следовать требованию Апострофа, оказывается самосозерцанием Ума и его выведением себя посредством именования из состояния Молчания-безымянности в вербальную реальность. То первое разумное слово, спасающее от столбняка Мифологема, которое может появиться из Глубоко-Мыслия, должно, таким образом, быть собственным, личным, самостоятельным и само-стоятельным именем Ума - его свободным самоопределением. У В. Соловьева это имя – Разум, существующий в двух модусах – божественном и человеческом, находящимся между собой в отношении «сродства». Так прорисовывается оптическая ось «вверх – вниз», по которой может скользить умственный Взор философа.

В. Соловьев извлек имя Разума из гностической Плеромы, в которую его увлек за собой Апостроф, который в свою очередь скрывался в Мифологеме и приобрел силу благодаря Метопу. (Гностическая рекурсия В. Соловьева была, таким образом, не случайна.) Конечно, В. Соловьев не был первооткрывателем этого имени. Оно существовало в русском тексте уже задолго до него. Соблюдая, опять же, требование Апострофа, один сказочный персонаж озадачил другого («принеси то не знаю что») и отправил его для этого «туда не знаю куда» (в чужую сторону!), в результате чего и был доставлен некий «Шмат-разум» – нечто настолько не-в-разумительное, что от слуха-взгляда ускользает.

Вот отсюда, возможно, и начинается творение В. Соловьевым вербальной реальности – философского текста, который оказывается результатом точки Зрения и фокуса Вгляда. Глаз и Рука присутствуют в Письме одновременно, действуют заодно. Текст – это Тень, которую они оставляют после себя. А потому очень важно, как и откуда смотреть. Ведь Вл. Соловьев очень хорошо знает о том, что в Глазах происходит «превращение» – при микроскопическом разглядывании прекрасное лицо превращается в бесформенную массу, что аналитическому взгляду недоступна истина во всей полноте, что существует «двойное зрение» (западное, у Лермонтова) – «пророческая способность... переступать в чувстве и созерцании через границы обычного порядка явлений и схватывать запредельную сторону жизни». Но в глазах может и «двоиться»,

когда «в душе человека светлое духовное начало имеет против себя темную хаотическую основу, которая еще не побеждена... влечет к гибели и смерти». И бывают разные по силе своей проникновенности взгляды сверху: «орлиный», но односторонний, взгляд внешний, поверхностный, граничащий со взглядом «свысока», который видит лишь светлый мир, и смысл вселенной им не может быть раскрыт (у Гете). Но есть и иной взгляд – «с высоты»: нравственный, критический, смыкающийся с пророческим. Внешний Взгляд может быть «историческим» или направленным, как кажется, от себя, на Другого, однако всякий раз стремящийся на самом деле лишь к себе (у Лермонтова). Но можно, оказывается, и на себя смотреть без самоузнавания (Пушкин). Как же непрост для Вл. Соловьева вопрос о Взгляде! Ведь даже внутренний Взгляд может быть «бесплодным». Это Взгляд-самоуничтожение, к которому ведет самодовольство самосознания (взгляд Нарцисса). Такой взгляд бывает не только у человека, но и у народа.

Коллекция Взглядов и точек Зрения не является для В. Соловьева какой-то детской забавой. Это становится очевидным, когда речь заходит о народе и самоуничтожении. В этот момент обнаруживается не только нравственный смысл, но и религиозно-онтологическая сила Взгляда, с которым связаны два способа человеческого существования и самоутверждения. «Изгнание» и «искупление» – это ведь тоже Взгляды. Оба они связаны со страданием, которое, будучи помещенным в контекст религиозной идеи искупления, оказывается двояким по своему нравственно-онтологическому смыслу. Весь пафос коллекции Взглядов, пожалуй, нашел выражение в мысли Вл. Соловьева о том, что искупление других своим страданием после Христа не нужно – Он уже это сделал, а теперь каждый страдает только за себя. Вот этот Взгляд-искупление Другого, традиционный для русского нравственного сознания, отвергается В. Соловьевым. Как способ самоутверждения за счет Другого он присутствует у человека, народа, одержимых Апострофом и не умеющих увидеть собственную состоятельность (взгляд в сторону – завистливый, агрессивный). Ложь такого способа самоутверждения для В. Соловьева очевидна: он верит в доброе, христианское начало, присутствующее в России, в его способность возрастать, и возрастать именно потому, что есть и противоположное – темное, хаотическое, языческое.

Здесь очень важно, что языческое воспринимается (и действительно таковым является у нас) В. Соловьевым как «хаотическое», то есть прошедшее через Логос, не завершившееся в Мифа-логик). В этом – слабость языческого начала, которая оставляет у В. Соловьева надежду на его преодоление «оправданием добра», то есть вербальным представлением добра в общепонятной и разумной форме, в результате которого станет возможным «цельное знание». (Когда Авторский Текст завершен, то совершенно несущественно, в каком хронологическом порядке появлялись эти работы В. Соловьева, ибо читать я их могу как угодно !)

И начинается этот путь преодоления с неявного переименования: то состояние народа, жизни, которое обозначено в русском сознании как «Святая Русь» и описывается самим Вл. Соловьевым так, что не оставляет сомнений, – это Мифологема, именуется им же как Идеал. Новое имя (Идеал) открывает перспективу, которая увлекает Взгляд от недосказанной языческой Мифологии (живучей, кстати говоря, именно в силу этой своей незавершенности -неизжитости в Логосе!) к ...

А собственно, к чему, куда? – Явно не к Метафоре, не в символическое пространство, потому что для В. Соловьева метафора существует только как литературный прием в поэзии, а в «символическом пространстве» просто нет уже необходимости, если Смысл (Истина) – один, вселенский и, как полагает В. Соловьев, уже известен. Видимо, к Мифологии, но философско-религиозной, которая всегда остается принадлежностью аристократического духа самого ее творца, повествующего о странствованиях и приключениях в своей собственной душе, ставших возможными благодаря Метэпу – «Чтения о Богочеловечестве». Их внешняя форма («чтения») отсылает к Чину – тексту-ритуалу, а значит, и к Мифу, содержание же представляет собой текст-размышление, иначе говоря, Логос – Мифа-Логия.

Л. В. Лесовая
г. Челябинск

В. С. Соловьев и начало русской философской классики

1. Постановка проблемы. Обращение к такой идеологически насыщенной, «юбилейной» философской теме предполагает отчетливую фиксацию тех культурно-исторических противоречий, без анализа которых невозможно конструктивное историко-философское исследование. В качестве первой проблемной ситуации рассмотрим далеко не однозначную духовно-историческую связь философии В. Соловьева и философского творчества славянофилов. Известно, что «первой органически русской философией», которая «не только восприняла православный, христианский способ мышления, но и стала образцом для всей последующей русской философии, оказалась философия славянофилов» (см.: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л. и др. Очерки истории русской философии.* Свердловск, 1991. С. 78). Возникает следующий вопрос: является ли философия В.Соловьева началом классического периода в истории русской философии? И если это так, то какова специфическая грань между этапом становления и этапом развития русского философского духа? Сама постановка вопроса о русской философской классике предполагает выделение теоретических критериев указанной классичности. Поскольку нам известен только один общепризнанный

© Л. В. Лесовая, 2000

образец классического философствования – история немецкой классической философии, – то следующая проблемная ситуация будет связана с выяснением действительного отношения между немецкой и русской философской классикой. Трудность такого выяснения заключается в том, что данная проблема имеет не только идейно-патриотическое, но и теоретическое содержание, которое требует частичного выхода за пределы историко-философского процесса. Третья, и последняя, проблемная ситуация связана с описанием того социокультурного процесса, в рамках которого движется историко-философская рефлексия. Основная трудность здесь заключается в том, чтобы, не впадая в социологический редукционизм, выяснить, какое практическое значение могут иметь уроки русской философской классики для становления современной русской духовности и новых контуров российского цивилизационного процесса. Ведь если немецкая классика сыграла в свое время роль «немецкой теории французской революции», то напрашивается вывод, что философская классика России является идейной подготовкой к историческим событиям не меньшего цивилизационного масштаба.

2. Становление и развитие русской философии. Если мировоззрение славянофилов – это период становления русской философии, то уже здесь, хотя бы в зачаточной форме, должна присутствовать концептуальная основа будущей философской классики. И действительно, наиболее яркой отличительной чертой философии славянофилов была идея цельного, интуитивного, «мистического» знания.

«Первые славянофилы убеждены были, что Россия осталась верна цельной истине христианской церкви и потому свободна от рационалистического рассечения духа» (там же. С.70). По свидетельству В. В. Зеньковского, именно от славянофильства, в частности от Киреевского, «залегла в душе Соловьева идея «цельного знания» (*Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С.20*). Другая отличительная черта русской философии, объединяющая Соловьева со славянофилами, – это единство теоретического и этического знания. Тот же Зеньковский отмечает: «...само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли» (там же. С.27). Наконец, третья отличительная философская черта, роднящая Соловьева со славянофилами, – это безусловный примат веры в целостном процессе познания.

Начало классического периода в развитии русской философии совпадает с этапом систематизации уже накопленного идейного материала. В этом отношении необходимо констатировать полное единодушие в оценке В. Соловьева как автора первой и оригинальной «системной» русской философии. Мнение Н. Лосского: «Именно Соловьев явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной и философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться» (*Лосский Н. О. История*

русской философии. М., 1991. С. 175). Точка зрения Зеньковского: «Соловьев... с поразительной силой и бесспорно с огромным талантом поставил... вопрос о системе философии» (*Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 70*). По мнению А. Лосева, Соловьев «явился настоящим вождем группы серьезных и основательных русских мыслителей» (*Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л. и др. Очерки... С. 89*). Попробуем теперь от «авторитарных» аргументов перейти к анализу концептуального водораздела, проходящего между идеологией славянофилов и ее развитием в философской системе Соловьева. Начнем с определения культурно-исторических границ так называемой «русской идеи». В процессе идентификации национальной русской культуры славянофилы, как известно, опирались на реально существующую антиномию Восток – Запад. При этом, отмечает Н. Лосский, у славянофилов «не было идеалов будущего, ибо они идеализировали лишь прошлое. А именно древнюю Русь и Московское государство» (*Лосский Н. О. Указ. соч. С. 157*). Точка зрения Соловьева по данному вопросу отличается максимальной религиозно-философской радикальностью. Он пишет: «... идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (*Соловьев В. Русская идея. М., 1992. С. 187*). Налицо отчетливый концептуальный переход от социально-эмпирических попыток идентификации национальной культуры к выяснению специфики национального сознания в рамках общемирового духовного пространства. Не случайно В. Зеньковский, оценивая конструктивный пласт философской системы Соловьева, писал о том, что Соловьев «вывел русскую мысль на общечеловеческие просторы» (*Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 69*).

Категориальным закреплением разрыва между локально-эмпирической идеологией славянофилов и общефилософским способом идентификации русского национального сознания явился совершенный В. Соловьевым переход от понятия соборности к категории всеединства. Напомним: «Идея соборности после Хомякова стала основной идеей всего славянофильства от понятия соборности к категории всеединства (хотя далеко не все славянофилы употребляли само это слово)» (*Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 476*). И если понятие соборности неизбежно «социологизировалось» в русской философии – здесь наблюдается гносеологический диапазон от тождества соборности и общинности у К. С. Аксакова до современного, насыщенного социально-психологическими интуициями термина «солидарность», – то категория всеединства всегда отличалась духовно-символической открытостью своего онтологического содержания. Именно отсюда – классическая простота и ясность философских построений Соловьева, отмечаемые современной историко-философской мыслью: «Философия Соловьева словно разрушила какой-то барьер, долгое время мешавший самовыражению русской мысли в развернутой философской форме» (*Русская философия. Малый энциклопедический словарь...*

С. 105). Наконец, важнейшим фактором, удостоверяющим классичность философского творчества В. Соловьева, является несомненный синтетический характер философии всеединства. С. Н. Булгаков рассматривал философскую систему Соловьева как «самый полнозвучный аккорд» в истории философской мысли. Анализируя состав этого выдающегося философского синтеза, В. В. Зеньковский выделяет шесть основных элементов: 1) вера Соловьева в социальный прогресс и социальную справедливость, 2) рационалистический способ осмысления идейного содержания христианства, 3) идея цельного знания (стремление к синтезу религии, философии и науки), 4) острое ощущение истории («историчность» как главная форма бытия), 5) понятие Богочеловечества как источник философского вдохновения Соловьева, 6) идея Софии как выражение внутреннего гуманизма и одухотворенной чувственности мироздания (Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 19-22). Легко понять, что такой богатейший сплав нравственно-эстетических, рационально-социологических и религиозно-гуманистических интенций можно было создать только в концептуальном поле «положительного всеединства».

3. *Два типа философской классики.* Переходя к вопросу о критериях общепhilosophической классики, начнем с анализа ассоциативных философских связей между философской системой И. Канта и философией «положительного всеединства». В первую очередь бросается в глаза фундаментальный гносеологический априоризм обоих философских построений. У Канта формы чувственного созерцания и рассудка выступают в качестве верховного законодателя по отношению к «нецивилизованной» природе, вечно пребывающей в положении гносеологически неуловимой «вещи в себе». Однако современный, и потому более трезвый, историко-философский анализ приходит к выводу, что в основе кантовского априоризма лежит угаданное в спекулятивной форме понимание социальной природы логической и категориальной структуры человеческого мышления. Позиция В. Соловьева в вопросах «априоризации» человеческого существования еще более радикальна: он не удовлетворяется пассивным противостоянием царства природы и царства человеческой разумности. Поэтому диалектически неизбежная эволюция мироздания для него «не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания вселенной» (Лосский Н. О. Указ. соч. С. 141). При этом, несмотря на спекулятивно-религиозную форму мышления, В. Соловьев в гносеологическом плане идет дальше Канта: в акте социально-исторической обусловленности структуры человеческого сознания он нащупывает ее более плотное, гуманитарное ядро. Благодаря этой интуитивно угаданной гуманитарной предметности мышления Соловьев получает возможность гуманистической, т.е. истинно духовной оценки эволюции: «Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т.е. окончательно из ничего, – значит под факт подставлять логическую нелепость» (там же. С. 142).

Вторым «классическим» сюжетом в рассмотрении философии положительного всеединства является анализ основного противоречия. Хрестоматийной истиной стало утверждение о том, что основное противоречие гегелевской философии, этой вершины немецкого абсолютного идеализма, есть противоречие между диалектическим методом и консервативной, метафизической системой. Давая гносеологическую развертку этой хрестоматийной истины, мы приходим к выводу, что в основе «метафизической системы» лежит духовно-практический догматизм, внеисторическая природа религиозного мышления. Что касается «диалектического метода», то за ним легко угадываются контуры диалектико-логической предметности, т. е. предметности зрелого научного рационализма. Таким образом, основное противоречие гегелевской философии можно интерпретировать как форму гносеологического противостояния двух духовных формаций – религии и науки.

Основное противоречие философского учения В. Соловьева то же самое – противостояние божественной истины и ее рациональной формы, именно поэтому основная гносеологическая задача Соловьева заключается в том чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления» (Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 29). Издесь В. Соловьев, как и в первом случае, идет дальше немецкой классики. Если присущее западной культуре «рационалистическое рассечение духа» приводит Гегеля к тому, что из синкретической религиозной духовности он получает лишь абстрактный слепок самодвижущихся логических объектов, то славянско-православная интуиция Соловьева позволяет ему нащупать гносеологические контуры духовной реальности – царства свободного от мистики и рационализма человеческого Этоса. Не случайно В. В. Зеньковский, анализируя главную работу В. Соловьева «Оправдание добра», приходит к объективному, хотя и неутешительному для религиозной мысли выводу: «Соловьев неожиданно становится здесь защитником независимости этики от религии и от метафизики» (там же. С. 63).

Есть истины, которые не обладают блеском абсолютной новизны. Но неторопливое погружение в их бездонные глубины поражает наше воображение больше, чем феерические вспышки логического остроумия. Таким спокойным, духовно завораживающим сиянием обладает идея зрелой, «положительной» Морали – морали не религиозной, не буржуазной и не бюрократической. Не впадая в ложный доктринерский тон, можно было бы сказать, что скрупулезному историко-философскому анализу необходимо помнить, что движение его рафинированных предметностей совершается в рамках более широких духовных массивов, за которыми скрывается внутренняя жизнь миллионов современников. Если конкретный социологический анализ ориентируется в конечном счете на теорию общественно-исторических формаций, то конкретное историко-философское исследование не может не учитывать факт эпо-

хальных сдвигов культурно-исторической реальности. С этой точки зрения философию «положительного всеединства» можно интерпретировать как религиозно-философское предвосхищение царства «положительной Морали».

4. *Социокультурный прогноз и историко-философская рефлексия.* Анализ рефлексивной природы русской духовной культуры показывает, что идейное противостояние западников и славянофилов было неслучайным: «И те и другие в равной мере были выразителями русского национального самосознания» (Русская философия. Малый энциклопедический словарь... С. 455). Путем несложных социально-философских умозаключений можно прийти к пониманию того, что последовательным воплощением западнического полюса русской мысли стала «интернациональная» идеология большевизма. И действительно: «Объективный анализ русской идеи не может не обнаружить и особой – парадоксальной связи между русской идеей и идеей большевизма (который из принципиальных соображений не признавал с ней ни малейшего родства)» (Русская философия. Малый энциклопедический словарь... С. 455). Остается лишь констатировать полузабытую хрестоматийную истину о борьбе материализма и идеализма на российской почве. Победа материалистического полюса национальной русской культуры привела к господству объективной реальности новой, плановой цивилизации. Однако лишенный духовного (интеллигентского) противовеса рабоче-крестьянский социализм превратился в царство абсолютного бюрократического произвола. Нынешнее восстановление духовного единства нации позволяет надеяться на то, что облагораживающее влияние классического русского идеализма сумеет придать социальному творчеству русского народа недостающее ему гуманистическое измерение.

А. А. Макейчик

г. Санкт-Петербург

Понятие русской идеи

Термин «русская идея» в отечественной культуре впервые появился в 1860 г. в тексте Ф. М. Достоевского (*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 18. С. 37*), фундаментальное философское значение он приобрел в связи с публикацией В. С. Соловьевым сочинения под тем же названием в 1888 г., но фактически русская мысль оперировала его общим историософским смыслом с древних пор. За всю историю русское самосознание породило несколько интерпретаций своей идеи как основополагающего, организующего и направляющего духовного средства жизнедеятельности общества, в первую очередь его ведущих форм жизни и структуры ценностей, но не пришло к единому толкованию ее.

© А. А. Макейчик, 2000

Одной из причин такого положения является то, что мыслители основные усилия направляли на раскрытие конкретного содержания идеи и в меньшей степени стремились установить ее логико-теоретический статус, место в системе категорий социальной философии, а также соотношения как русской, так и национальной идеи вообще с общечеловеческой идеей. Вместе с тем философии известно, что каждое отдельное обязательно связано с общим и становится конкретным по своему содержанию и значению только во взаимоотношениях с ним, что и должно описываться соответствующей совокупностью понятий. Истина, не помнящая родства, не есть истина, резонно заметил В. С. Соловьев, ибо «под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной» (*Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 547*). В этом контексте логично предположить, что ключ к адекватному постижению идеи конкретного народа находится в понятии «национальная идея», причем термин «национальная» в нем имеет как этническое, так и более широкое социальное содержание – субъектом национальной идеи выступает не только нация, но и народ при определяющем значении титульной нации.

Поиск дефиниции национальной идеи может осуществляться в разных направлениях. Например, на первый взгляд кажется весьма привлекательной выработка определения национальной идеи в русле концепции абсолютного социально-исторического плюрализма. Но заманчивость данного подхода иллюзорна: если бы даже изоляционистский плюрализм реально существовал, а в действительности его нет, то в этих условиях искомое понятие было бы теоретически излишним и логически неопределенным. Более перспективным выглядит выявление национальной идеи в сопоставлении с общечеловеческой стратегией, а ее дефиниции – посредством родового понятия и видовых различий. С этой точки зрения национальной идеей вполне корректно можно было бы назвать национальное качество общечеловеческой идеи. Такая трактовка позволила бы вопрос об исходном определении национальной идеи считать завершенным и переходить к истолкованию на ее основе идей отдельных народов. Однако данное заключение также оказывается недостаточно мотивированным, главным образом из-за того, что философия понятием универсальной человеческой идеи в явном виде не располагает, и, как нам представляется, вполне оправданно, так как не испытывает в нем существенной потребности. Общечеловеческая идея становится концептуально необходимой, если исходить из наличия в мире вселенского монизма, универсальной целенаправленности и социальной свободы, предопределяющих движение всех народов к единой цели и национальное своеобразие этого процесса. Иными словами, понятие общечеловеческой идеи уместно лишь в рамках телеологического монизма, допускающего внутренний исторический плюрализм. Но телеологическое миропонимание в современной философии (как в светской,

ориентированной на общность философских и научных критериев, так и в религиозной) является по меньшей мере спорным, а фактически ею не обосновывается. Некоторые абстрактные основания в пользу общечеловеческой идеи содержит богословская телеология, признающая связь демиурга – цели со свободой воли, но сравнение доктрины теологического финализма с реальным бытием обнаруживает скорее узкую схоластическую природу ее. К тому же религиозное мышление здесь имеет в виду, во-первых, только индивидуальную, а во-вторых, исполнительскую свободу, т.е. весьма относительную свободу реализации исходной заданности. В качестве еще одного источника общечеловеческой идеи может фигурировать всемирное единство народов в решении глобальных проблем. Мыслить подобное единство, видимо, корректно, но оно не атрибутивно общественной жизни, теоретически и практически значимо для общества, живущего лишь в определенное время и в определенных условиях.

Таким образом, понятие общечеловеческой идеи оказывается либо невозможным, либо исторически локальным, выражающим сколь угодно важные, но отдельные аспекты вселенской жизни, и следовательно, концептуально второзначным, не претендующим на статус атрибута философского мышления. Точно таким же статусом характеризуется и понятие «национальная идея». Эмпирическим подтверждением этому служит тот факт, что многие национальные культуры своей национальной идеей либо вовсе не оперируют, либо обращаются к ней изредка и по конкретному историческому поводу.

Сказанное, однако, не означает абсолютной невостребованности национальной идеи и ее понятия, она может становиться реально необходимой бытийно и теоретически. Онтологическим условием возможности национальной идеи является наличие в общественной жизни как общих форм и тенденций, так и пространственно-временной специфики жизнедеятельности народов. Признание всеобщего в социальной деятельности не противоречит традициям и ментальности философии. Если эта идея иногда и вызывает некоторые сомнения, то инспирируются они не фактом существования общего, а проблемой установления его конкретного содержания и соотношения с национальным своеобразием. Непосредственно *понятие «национальная идея» отражает существенные и устойчивые особенности развития отдельных народов, придающие самобытный смысл их социальной активности, порождающие специфические задачи и структуру ценностей национальной жизни, требующие осознания себя по отношению к этим задачам и другим народам.* Национальная идея – это индикатор состояния социальности и модус общественного сознания, она не совечна своему субъекту, а вызывается к жизни только тогда и в той мере, когда и в какой для данного народа становятся актуально важными особые факторы его жизнедеятельности. При отсутствии последнего использование понятия «национальная идея» яв-

ляется фиктивным, а само оно – искусственной вербально-номиналистической конструкцией (к слову, таким оно может быть и при наличии объективных оснований, но уже по сугубо субъективным причинам), чаще всего конъюнктурным идеологическим символом. В когнитивном отношении реальная национальная идея представляет собой гносеологический образ национальной специфики в ее взаимосвязи с формами и тенденциями развития человечества, ее прагматологический статус – теоретическая база конкретных программ практического устройства общественной жизни.

Итак, формулировка национальной идеи предполагает прежде всего исследование национальной самобытности. В чем же состоит историческое своеобразие России? Отвечая на этот вопрос, философы замечали преимущественно две группы признаков, с которыми они отождествляли сущностную самобытность России, а именно: пространственные (евразийность, обширность территорий с многообразием взаимодействующих народов, континентальность, северные широты и пр.) и религиозные (православность, единство православной духовности с общинностью, синтез язычества и православного христианства и др.). Сама по себе фиксация этих эмпирических факторов приемлема, но концептуально ограничена. Более важным оказывается *временной подход*, с точки зрения которого существенным выражением исторической специфики России является *дихронность*.

Дихронностью (греч. *dis* – дважды, двойной и *chronos* – время) мы называем состояние общества, отличающееся интеграцией двух различных по степени развития социокультурных времен, его собственного и взаимодействующего с ним внешнего. Дихронные ситуации могут инспирироваться тем или иным способом обеими сторонами, но существуют только в обществе отстающем и одновременно ускоряющемся посредством ассимиляции достижений внешней культуры, поэтому они не присущи более развитому социуму (за ненужностью) и изолированному от него отстающему из-за невозможности указанной ассимиляции. Концепция дихронности исходит из наличия в мировой истории единства, развития, в т. ч. неравномерного, взаимосвязи, взаимодействия общего и особенного при определяющем значении общего, но с разным удельным весом того и другого в конкретных исторических событиях. Идея единства мира логически предполагает признание внутренней дифференциации его и взаимосвязь универсальных форм и тенденций изменения с особенными, что вынуждает оценивать скептически как доктрину вульгарного мондиализма, так и учения, изолирующие отдельные общества друг от друга. Вместе с тем дихронный подход не противостоит другим, учитывает и интегрирует их, оказывается эффективным только во взаимосвязи с уже апробированной методологией, конкретизируя изучение общества выделением в нем дихронных ситуаций.

Сущность дихронности социальна и конкретно исторична. Причины ее коренятся в социальных отношениях и совокупных исторических условиях, она выражает возникающее с необходимостью, но исторически преходящее состояние общественной жизни, следовательно, один и тот же народ может переживать как дихронные, так и монокронные периоды своей истории. Дихронность детерминирована объективными факторами и потребностями, реализуется по законам взаимодействия, поэтому имеет объективно закономерный характер, при этом в ней субъективный фактор, вероятно, имеет большее значение, чем в монокронных процессах. Дихронные ситуации состоят из двух основных частей – инварианта внешней составляющей и корректирующих элементов, идущих от собственного содержания и цели преобразований. Конкретное соотношение их определяется разницей между уровнями развития взаимодействующих сторон, причем вместе с увеличением этого различия усложняется адекватная реализация инварианта и возрастает роль осознанного творчества в обеспечении дихронных целей. Дихронное состояние корректирует универсальные формы жизнедеятельности социума и стимулирует относительно специфические во всех его сферах. Общими формами развития в дихронном смысле являются перестройка (преобразования с сохранением прежней стратегии), реформа (преобразования в целях новой стратегии), ускорение (интенсификация социальных изменений), инкорпорация в ее классических вариантах и в виде вживания в новое состояние. На основе отражения различных аспектов дихронных изменений в сфере идеологии и собственно духовности неизбежно складываются такие специфические типы социального мышления, как синтез, имитативность, самоотречение, самовозвышение, футуризация общественного познания и др. Дихронность придает данному обществу историческую самобытность, аккумулируя в себе прочие его особенности – природные, этнические, психологические и т.п., и одновременно включает его во всечеловечество. Гетерогенное содержание дихронных процессов оказывает противоречивое влияние на развитие общества, одновременно усложняя, стимулируя и затрудняя прогресс всех его сфер.

Российский мир, русская культура, безусловно, относятся к дихронному типу социальной реальности. Основные причины этого – исторические (сравнительно позднее формирование русского этноса, основных ветвей его культуры и необходимость усвоения достижений иных культур, несовпадение уровней развития Руси и Западной Европы, инерция патриархальности и средневековых форм жизни); пространственные (непосредственное соседство с Западом и неизбежность взаимосвязи с ним, масштабность собственных территорий, укрепляющая «естественное» могущество и суверенитет России, а также рождающая устойчивое ощущение величия и исторической перспективы); религиозно-географические (православность, соединяющая Россию с христианс-

кой Европой и отдаляющая ее от католическо-протестантского Запада, христианская периферийность, соседство с восточными этносами и их культурами). Реальная история России эмпирически всесторонне подтверждает ее дихронное своеобразие: начиная с христианизации российская действительность представляет собой цепь дихронных пульсаций, существующих в типичных для дихронного развития формах, основу которых составляет прямая или опосредованная ассимиляция опережающей западной культуры или реакция на нее.

Итак, концентрированным выражением исторического своеобразия России, подчиняющим себе всю ее социальную динамику, является дихронность, она же образует смысловое ядро «русской идеи». Опираясь на нее, понятие «русская идея» становится концептуально и логически корректным. Онтологическим условием его выступает фактический синтез европейского и русского при определяющем значении собственного и в его целях. Сущностью «русской идеи» является осознание своего дихронного статуса, реализация вытекающих из него возможностей и исторически конкретных задач с выходом на такой уровень качества социального развития, который означал бы достижение передовой монохронности, после чего «русская идея» либо исчерпывает себя, либо приобретает новое содержание.

А. Р. Мамарасулов

г. Владивосток

Смысл этического идеала в системе «всеединства» В. С. Соловьева

Понимание этикой идеала всегда, открыто или тайно, содержит положение о *противоречии* между актуальными условиями эмпирической реальности и идеальным бытием ценностей и целей – противоречие, семантически подобное различию между –понятиями «необходимость» и «долженствование». Идеал – это не только рационально определённая цель движения воли и смысл её стремления, но и отрицание актуального бытия. Цель системы всеединства В. С. Соловьева – установление безусловного, абсолютного идеала, который по определению должен исключать компромисс с не-должным, являть собой *реальное* отрицание. Действительно, если идеал существует, то он должен быть увиден, если есть стремление к совершенству, то справедливо и оправданно то, что совершенство должно быть воплощено. Без этого идеал – лишь фикция, воля к произвольной идее, а не к непреложному сущему. Таким образом, теософия вообще и теософия Соловьева в частности приходят к потребности оправдания идеала как, во-первых, наличия *источника* совершенства и, во-вторых, процесса *достижения* совершенства. Для Соловьева путь к идеалу и источник совершенства – это априорный принцип

© А. Р. Мамарасулов, 2000

существования природы в целом (одушевлённой и неодушевлённой), принцип хотя и скрытый в трансцендентном, но реальный в той мере, насколько все явления в бытии имеют подчиненное отношение к нему как к их источнику. Сущность этого источника заключается в целенаправленном движении к усовершенствованию природных форм в конечном направлении, это *эволюция* природы к предзаданному идеалу совершенства: «минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 67). Иными словами, эволюция ценностно-телеологическая – идея, с которой рождается христианство как вера в грядущее Царство Божие (идея, восходящая ещё к верховной идее «блага» у Платона) С другой стороны, понимание исторического развития в качестве прогрессивного движения связано, конечно, не только с христианской эсхатологией; XIX век имеет множество попыток объяснить сущность исторического прогресса. Попробуем точнее сформулировать вопрос, опираясь на который, можно, не отвлекаясь, перейти к пониманию *идеала* у Соловьева, а именно: в чем состоит его идея развития форм бытия? Соловьев делит природу на несколько устойчивых типов, каждый из которых представляет ступень к дальнейшему совершенствованию. Это «*царство минеральное... растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие*» (там же. С. 267). Сама по себе такая концепция эволюции природных форм, исходящая от философа, а не теолога, может показаться либо «ангажированной» со стороны религиозного мирозерцания, либо с рациональной точки зрения – фантастичной. Однако мотивы её логически просты: суть состоит в различии смысла двух относившихся к идее прогресса понятий – *развитие* («совершенствование») и *совершенство*. Принцип эволюции, выдвигаемый наукой, затрагивает лишь внешнюю сторону смены форм бытия, то есть их усовершенствование по отношению к обуславливающему этот процесс фактору, тогда как сам двигатель эволюции остаётся в сущности своей неизменным. В теориях Дарвина, Шопенгауэра, Маркса движитель прогресса, положенный в качестве *причины* развития форм бытия (биологических или социальных), *против* которой и ведется борьба за идеал, – постоянен и не может быть устранён. В силу этого эволюция (*при условии, что мотивация со стороны движущего фактора действует всегда с постоянной силой*) выглядит лишь бесконечной сменой внешних форм. Между тем исходный тезис эволюционной диалектики (борьба за выживание, смерть, социальная конкуренция) не снимается. В таком смысле прогресс есть *развитие* форм бытия на уровне явлений. Понятие совершенствования, то есть прогресса как движения к совершенству, говорит уже о смене сущности эволюции, цель которой состоит в радикально большем – в изменении сущности бытия через устранение самой возможности несовершенства. «Дефективные понятия небытия, безжиз-

ненности, бессознательности и неразумности, – утверждает Соловьев, – *логически несовместимы с понятием совершенства*» (там же. С. 275).

Общая почва для всех перечисленных теоретических схем, включая Соловьева, – противоречие между категориями «Я» и «Оно» (понятия, соответствующие терминологии Фихте как диалектические понятия «Я» и «Не-Я»). Где, с одной стороны, «Оно» есть деструктивная внешняя сила, раздражитель, с другой стороны, «Оно» есть источник движения и прогресса «Я». Если мысленно погасить все проявления противоречий «Оно» относительно «Я», то сущностно останется только «Я»: внешнее бытие, не имея своего прежнего чуждого характера, останется только формальным существованием и не будет более бытием как самостоятельная сущность и субстанция. Именно к полному устранению конфликта между «Я» и «Оно» путем теории «всеединства» и ведёт В. Соловьев.

Искание ценностей в дихотомии «Я и Оно», «Я и Не-Я», переоценка ценностей роднит идеи Соловьева и Ницше в их заочном споре, однако в итоговом воплощении их идеалов *сверхчеловек* и *богочеловек* испытывают друг к другу сознательную вражду и даже ненависть. В самом деле, совершенство для Соловьева представляет такое человеческое состояние, где проблемы материального существования: забота о пропитании, о потомстве, корыстолюбие, страсть, болезнь, смерть – изжиты окончательно. Подобно тому как животное целиком ограничено материальными интересами, а счастье человека определяется уже и идеальными (духовными) ценностями, то богочеловек, следующая ступень эволюции, предполагается свободным в своем бытии от забот о грубой телесности. Это, по сути, традиционная религиозная идея, лишь преподанная Соловьевым на логической основе. Антипод богочеловека, ницшеанский сверхчеловек не в меньшей степени являет теоретический тип идеала, или, точнее, он также «явление» метафизики. Сверхчеловек – это установка *философии*, утверждающая в основе своей *совершенствование опыта*, а не совершенствование бытия, как у Соловьева. С другой стороны, идея сверхчеловека дает лишь весьма смутное представление о том, что это такое: по сравнению с идеалом Соловьева её нельзя принять буквально. Идеи Ницше иллюстрируют его идеал как принцип и процесс, но в них ничего определенного не говорится об их должном результате.

Богочеловек Соловьева выражает обратное: это вполне конкретный идеальный феномен как закономерный продукт вполне конкретного эволюционного развития. Идея идеала Соловьева устанавливает тезис приблизительно такого порядка: воля к совершенству заложена в природе человеческого духа объективно; ограниченное, релятивное, компромиссное стремление к совершенству противоречит бесконечности совершенства и самой сущности духа. И пусть идеал актуально не достигим, это не может быть препятствием для теоретической модели и прак-

тической веры в то, что противоречия жизни человека не вечны. Философия Соловьева способна дать нам такое представление.

И. Н. Морозова
г. Челябинск

**Концепция теософии В. Соловьева как программа
возрождения метафизики**

Знайте же, Вечная женственность ныне
Не в теле нетленном на землю идет.
В храме немеркнушем новой богини.
Небо слилось с пучиной вод.

В. Соловьев

«В. Соловьев чувствовал, что в его жилах лилась кровь проповедника, публициста и... оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка... Быть профессором было для него просто скучно». (см. предисл. к изд.: *Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 5*). Исходя из особенностей русского философствования, это высказывание А. Ф. Loseva можно было бы с равным основанием отнести ко многим (если не к каждому) носителям отечественной философской культуры.

Традиционно В. Соловьева рассматривают как основателя отечественной философии как метафизики всеединства.

«В. Соловьев был религиозным философом и богословом по преимуществу и по призванию... метафизика В. Соловьева-переходит непосредственно в богословие» (*Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 199*).

Фактом, столь знаменитым для духовной жизни второй половины XIX–начала XX в., стал кризис «умозрительного направления философии». Подвергнув анализу развитие западной философии от схоластики до Канта, философ приходит к убеждению, что философия «...в смысле отвлеченного, исключительного теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего».

В качестве философско-мировоззренческой, общекультурной анти-тезы метафизике в XIX в. появляется позитивизм с его убеждением в полной несостоятельности метафизики и того круга проблем и вопросов, которых традиционно она касалась. Для Соловьева очевидно, что эта уверенность позитивизма ограничена и неосновательна. В то же время он присоединяет к своему исследованию кризиса классической западной философии анализ теории О. Конта «О трех фазах в умственном развитии человечества».

Три историко-культурные духовные формы, которые О. Конт рассматривает в качестве последовательно сменявших друг друга в исто-

рии духовной культуры стадий (теология, метафизика и положительная наука) никогда в действительности, с точки зрения Соловьева, не существовали в смысле преемственных общих мировоззрений или последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества». Более того, не поддежит «... никакому сомнению, что первый, древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность всех сфер и степеней общечеловеческой жизни... первоначально не было ясного различения между духовным, политическим и экономическим обществом, первые формы экономического союза – семья и род – имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первой церковью. Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество представители духовной власти – жрецы являются вместе с тем как правители и хозяева общества, они суть богословы, философы и ученые...» (Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С. 5). Принципиальным убеждением русского философа, в противоположность позитивистской оценке кризиса культуры, является уверенность, что «...окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне...» (там же).

Традиционным для историко-философского исследования творчества В. Соловьева является влияние А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, философские концепции которых он рассматривает как возрождение метафизики в новых условиях.

Методологической программой выхода из метафизического кризиса в философии, по В. Соловьеву, способна стать свободная теософия как органический синтез теологии, философии и опытной науки (там же. С. 178). Свободная теософия для Соловьева есть прежде всего философская (метафизическая) система, исходным принципом которой является всеединство. С этой точки зрения религиозное философствование В. Соловьева вызывало возражения у представителей богословия. Так, Флоровский, рассматривая концепцию В. Соловьева как проявление философского пробуждения отечественного богословия конца XIX – начала XX в., в близости философа к Шеллингу, влиянии Гартмана и Шопенгауэра усматривает его (Соловьева В.) «роковое противоречие»: «Он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта» (Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 1986. С. 310).

Еще одним аспектом, который, возможно, и раскрывает тайну свободной теософии В. Соловьева, является, на мой взгляд, неоднозначное взаимодействие его системы с антропософией. Неоднозначность взаимоотношений, противоречивость – в использовании категории «София», которая является в той и другой традициях неравнозначной (см.: Бонеецкая Н. К. Русская софиология и антропософия// Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79-97).

«Назвав свою путеводительницу Софией, направив русскую философию в сторону искания «божественной мудрости», В. Соловьев, в сущности, перебрал мост традиции в рубеж XVIII-XIX вв.: прецедент софиологии в истории русской культуры – это идеология масонства XVIII в. вместе с мистическими исканиями эпохи Александра I (там же. С. 82). В то же время можно отметить и более дальние «мосты» Софии – в отечественную древнерусскую духовную культуру: в частности, параллели с творчеством Константина Философа (см.: *Топоров В. Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1996. Т.1. С.27).

Энергичность, теуричность соловьевской программы возрождения метафизики как свободной теософии являются теми аспектами, которые позволяют, на наш взгляд, рассматривать как ее «ближние», так и «дальние» кросс-культурные и компаративные параллели.

О. М. Мухамадиев
г. Екатеринбург

Философия В. С. Соловьева: Бог как всеединство мира и человека

Начало истины, по В. Соловьеву, – это убеждение, что человеческая личность может обладать всецелым содержанием, полнотой бытия. Полнота бытия есть не только фантазия, субъективный призрак, а настоящая действительность. Отсюда философ выводит, что «вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, с тою разницей, что Богу принадлежит он в вечной действительности, а человеком только достигается» (*Соловьев В.* Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 26).

Как стать свободным? – «Познай истину, и истина сделает вас свободным», – отвечает В. Соловьев (там же). Философ считает, что человеческое «Я» безусловно в возможности и в действительности. В чем причина несвободы и внутреннего рабства человека? В. Соловьев это зло видит в противоречии «Я» безусловности в возможности и ничтожества в действительности. А как же познать истину? По В. Соловьеву, прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем познать его как действительность вне себя, человек должен осознать его как идею в себе. Если безумно не верить в Бога, считает В. Соловьев, то еще безумнее верить в него наполовину.

Внерелигиозная цивилизация исходит из веры в Человека, но эта вера не проводится до конца. В. Соловьев полагает, что «вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» (там же).

© О. М. Мухамадиев, 2000

Человек, по В. Соловьеву, есть конец божественного и начало природного мира. Созерцание подавляющего большинства явлений природы всегда вызывало в человеке чувство гармонии. По Соловьеву, до христианства человечество еще только стремилось к Богу, а с появлением христианства оно стремится не просто к Богу, но еще и к материально воплощенному Богу. В своих исследованиях А. Ф. Лосев указывает на то, что «для боговоплощения необходимо творное бытие, в котором и воплощается нетворное божество» (Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 130-131).

Действительность, как указывает сам Соловьев, познается только действительным опытом. Философ полагает, что не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляют загадку для разума.

Человек, по Соловьеву, – это связующее звено между божественным и природным миром. Человек есть вместе и божество и ничтожество. Соловьев полагал, что человек совмещает в себе «все возможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности и (которые все) между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением, или видимостью» (Соловьев В. Указ. соч. С. 113).

В. С. Соловьев выделяет первое (производящее) и второе (произведенное) единство. Первое единство философ видит в Божестве – Боге, или Логосе. В этом первом единстве он видит Христа как собственное божественное существо. То второе, произведенное единство, которое Соловьев упоминает под именем Софии, есть, по его мнению, начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек.

София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Бог должен, по Соловьеву, чтобы существовать, реально действовать в другом. Это другое, как полагает философ, «не есть безусловно другое для Бога (что нелегко), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом» (там же. С. 114).

Говоря о вечности человека или человечества, Соловьев не имеет в виду природного человека или человека как явление. Это, по его мнению, было бы и внутренним противоречием, и противоречило бы научному опыту. В опыте философ находит организм только как собрание множества элементарных существ. Отдельный человек не может называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле.

Рассуждая о человеке как начале природного мира, философ ставит вопрос, который формулирует так: «Может быть, реальное единство человеческой особи, не находящееся в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии – в явлении внутреннем?» (там же. С. 116). В душевной жизни человека Соловьеву видится смена

отдельных состояний – ряда мыслей, желаний и чувств. Все эти состояния относятся к одному «Я». Самосознание, в его понимании, есть «только светлая точка в смутном потоке психических состояний» (там же). В. С. Соловьев в человеке выделяет две стороны. Во-первых, человек как особая особь является собранием множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное единство. Во-вторых, человек – ряд психических состояний, следующих один за другим согласно внешней, полученной случайно ассоциации. Философ указывает на то, что в нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания.

По Соловьеву, каждый действительный человек своей сущностью коренится в вечном божественном мире, есть вечное и особенное существо. Только при таком признании философ допускает две истины, необходимые для человеческой жизни вообще: человеческая свобода и человеческое бессмертие. Как природное существо, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Представляя себе человека лишь созданным для Бога, а существование Бога и до сотворения человека, не оставляется никакого места для признания свободы человека.

Проблема человека в философии В. Соловьева неразрывно связана и с его этическими взглядами.

Нравственности свойственно аскетическое начало. Но оно вовсе не есть цель, а только путь к добру. Личность человека – на первом плане. В. Соловьев дает целую теорию семьи, где личность находится в согласии с другими личностями, предками, потомками. Личность есть полнота, но для завершения этой полноты она нуждается в обществе. Общество есть полнота, но завершение этой полноты не просто в обществе, а во всем историческом процессе, т. е. в человечестве. Действительная нравственность есть должное взаимодействие между отдельно взятым человеком и его средой – окружением. Данная среда, в оценке В. Соловьева, может быть либо равной, либо высшей, либо низшей. Философ уточняет и конкретизирует, что «указанные ... три главные ступени, или формации, в этом процессе: родовая, национально-государственная и универсальная – связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев» (Соловьев В. *Оправдание добра*// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 287). Всякая общественная среда есть объективное проявление нравственности на определенной ступени человеческого развития.

Философ считал, что солидарность – это всеобщий факт мирового развития человечества. Единство космоса и истории (восходящее к метафизическому их единству) «неизбежно подчиняло историософские воззрения Соловьева тенденциям детерминизма. Действительно, весь исторический процесс, по Соловьеву, неуклонно и необходимо (по самой сути его метафизики) ведет к торжеству добра, т. е. «воплощению

божественной идеи в мире» (*Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2, ч. 1. Л., 1991. С. 65*). Личное совершенствование каждого не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной.

Относительно войны В. Соловьев ставит три различных вопроса: кроме общественной оценки войны, есть другой вопрос – это, как его сам философ называет, «о ее значении в истории человечества, еще не кончившейся», и, наконец, третий вопрос, личный – о том, как я, то есть всякий человек, признающий обязательность нравственных требований по совести и разуму, должен относиться теперь и здесь к факту войны и тем условиям, которые из него практически вытекают?» (*Соловьев В. Указ. соч. С. 463*). Человечество уже давно осуждало войны. Все согласны в том, что мир – это добро, война – зло. Все религии осуждают войну. И буддийский принцип сострадания, и христианская заповедь любви к врагам исключает войну, ибо «...любимый враг перестает быть врагом, и с ним уже нельзя воевать. Даже воинственная религия ислама смотрит на войну только как на временную необходимость, осуждая ее в идеале» (там же. С. 464). Во второй суре (главе) Корана – «Корова» («Сурат аль-Бакара») в аяте 186 сказано: «Сражайтесь на пути Аллаха с теми, которые сражаются с вами; но не будьте несправедливы, потому что Аллах не любит несправедливых» (Коран. М., 1990. Т. 1. С. 55). Общественная оценка предполагает, что мир есть норма, то, что должно быть, а война – аномалия, то, чего быть не должно.

В основе содержания этики В. Соловьева лежит положение о существовании в мире Добра как некой идеальной сущности, как нормы и должного. Действительно, «вся книга «Оправдание добра» написана в защиту того, что добро есть реальная сила истории» (*Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 67*). Социальная нравственность в понимании философа означает и утверждение совершенного достоинства человека, которое множеством связей вплеталось бы в многообразие коллективной жизни людей. Социальная нравственность – это и участие в мировом всеединном процессе восхождения к Истине, Добру и Красоте.

Таким образом, личность – высшее достижение в развитии природы. Бог – всеединство мира и человека.

Великий русский философ В. С. Соловьев не имеет специальных педагогических трудов, и, вероятно, поэтому о его философско-педагогических идеях нет (или почти нет) исследовательских работ. Вместе с тем имя создателя философии всеединства тесно связано многими нитями с проблемами воспитания и образования. Во-первых, его учителем в годы учебы в Московском университете был известный русский философ и педагог А. Д. Юркевич, оставивший заметный след в отечественной педагогике двумя своими трудами «Чтения о воспитании» (1865) и «Курс общей педагогики с приложениями» (1869). В. С. Соловьев отметил заслуги учителя в философии и педагогике двумя своими статьями. Во-вторых, сам В. С. Соловьев преподавал, хотя и недолго, читая в основном историю античной философии в Московском и Петербургском университетах и на Высших Бестужевских курсах. Его знаменитые двенадцать «Чтений о Боге и человечестве» были широко известны, а недавно были обнаружены и опубликованы «Лекции по истории философии». В-третьих, различные стороны философии всеединства В. С. Соловьева, без сомнения, оказали влияние на педагогическую мысль России второй половины XIX – начала XX в.

По нашему глубокому убеждению, философско-педагогические идеи В. С. Соловьева всеобъемлющи и реализуются в известных его усилиях «оправдания человека», которым он посвятил всю свою жизнь. Будучи христианским мыслителем, В. Соловьев это «оправдание человека» строит на христологических умозаключениях. В зрелых трудах философа они лежат как бы на поверхности. Поражает другое. Еще в юности он определил для себя важнейшую мысль о первенствующем значении религии и нравственности в деле воспитания человека. В юношеской переписке В. Соловьев с двоюродной сестрой Е. Селиной немало размышлений на этот счет. Вот лишь два фрагмента: «Я не удивлюсь, что тебя теперь всего более привлекают реальные науки: с этого и нужно начинать. Потом ты перейдешь к другому, потому что наука не может быть последнею целью жизни. Высшая, истинная цель жизни другая – нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств» (Соловьев В. Письма. Брюссель, 1970. Т. 3. С. 62). «Известны слова Бэкона, основателя положительной науки: немного ума, немножко философии удалях от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к Нему. И хотя Бог один и тот же, но без сомнения та вера, к которой приводит много философии, есть уже не та, от которой удаляет немножко ума... вера христианина сознательного и мыслящего отличается чем-нибудь от веры деревенской старухи, хотя предмет веры тот

же, и оба они могут быть настоящими христианами; само внутреннее чувство веры у них одинаково; но разница в том, что деревенская старуха или вовсе не думает о том, во что верит, или, если думает, то в таких представлениях, которые соответствуют ее умственному состоянию; христианин же сознательный, разумно понимая учение христианства, находит в нем разрешение для всех высших вопросов знания» (там же. С. 74).

К этой своей мысли В. Соловьев пришел в результате собственной эволюции взглядов на веру. Своей корреспондентке он ее представил так: вначале детская вера, «вера на слово» о предметах веры, затем их отрицание «от всего сердца». Далее, с целью создания «новой системы убеждений» – изучение «отвлеченной философии», которое привело к внутренней опустошенности и мраку. Но этот мрак, пишет Соловьев, стал «началом света», те вопросы, которые не смогла разрешить отвлеченная философия, разрешились «в глубоких тайнах христианского учения», и, как пишет Соловьев, он поверил «в Христа уже не потому только, что в Нем получают свою удовлетворение все потребности сердца, но и потому, что Им разрешаются все задачи ума, все требования знания» (там же. С. 75).

Философия всеединства В. Соловьева имеет для теории воспитания и образования несколько методологически значимых идей. Во-первых, это своеобразная христианская антропология, определяющая человека как духовное существо. Ее проблемное поле – смысл и цель жизни, свобода личности, отношение личности и общества, идеал человека и др. – позволяло решать проблему человека всесторонне. Одна из важнейших идей Соловьева – тезис о человечестве как едином живом организме, подлинной субстанции, субъекте исторического развития. Еще в ранней работе «Философские начала цельного знания» (1877) он утверждал: «Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 145). Причем философ специально подчеркивает диалектику человеческого и общечеловеческого: «Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом» (там же). Эта идея предполагала рассмотрение механизмов «собираения» и воспитания и человека, и человечества. Главная педагогическая парадигма педагогики в этом смысле утверждалась как «нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела» (Соловьев В. Оправдание добра. М., 1996. С. 367). Стержнем этой связи было воспитание, которое на всех ступенях восхождения от семьи до народности, нации и человечества послало человеку осознать себя включенным в эту связь, звеном общечеловеческого братства. Сама же практика воспита-

ния была ничем иным, как передачей культурных, религиозных, мировоззренческих традиций и возможным их преумножением. Среди особо значимых традиций Соловьев отмечает традиции патриотизма, средствами воспитания которого выступают родной язык, национальная идея, национальная история.

Во-вторых, значение для педагогики имеет космическая направленность христианской антропологии В. Соловьева. Замысел философии всеединства – подготовить человечество к переходу на более высокую ступень эволюции – богочеловечество. На этой ступени человечество становится сотворцом Бога в созидании и преобразовании мира на Началах истины, добра и красоты, освобождении его от деструктивных тенденций, в сохранении всей полноты и многообразия бытия. Богочеловечество – это традиционный христианский образ Царства Божия на земле. Важно отметить, что, по Соловьеву, богочеловеческое состояние людей не бесплотно, но телесно, оно преобразовано настолько, что его можно представить материей, пронизанной духом, ставшей поэтому святой и нетленной. В этом состоянии человек обретает «достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего», т. е. человек переходит из царства необходимости в царство свободы. А главным инструментом достижения богочеловеческого состояния, спасения человечества, его просветления и возведения на степень нетленности является духовно-нравственное воспитание человека, его «оправдание» в свете нравственности.

В-третьих, кардинальное значение для педагогики имеет соловьевский приоритет нравственной жизнедеятельности человека. На практике это означает воспитание в человеке неистребимой потребности служить всестороннему нравственному Добру, имеющей в основе своей триаду: стыд (формула проста до гениальности: «Я стыжусь, следовательно, существую»), жалость (иначе говоря, быть солидарным, соразным со всем живым) и благоговение, как ориентация на высшие ценности и начала. В известном своем труде «Оправдание добра» В. С. Соловьев обосновывает нравственность тройко – духовно, социально, биологически, считая, что она реализует себя в поисках человеком смысла жизни, в его выборе между добром и злом. Человек ориентирован на добро, милосердие, любовь, духовно-нравственное совершенствование, и воспитание должно укрепить человека в этих его доминантах. Но при этом утверждается, что «человек спасется не один, а соборно», поэтому воспитание отдельного человека должно быть социально ориентировано, т. е. включено не только в социум, но и в общечеловеческий процесс восхождения к Абсолютному Добру.

У философско-педагогических идей В. Соловьева есть и другие аспекты. В частности, нельзя пройти мимо его гносеологии «цельного» знания с ее идеей универсального синтеза науки, философии и религии.

Владимир Соловьев о поэтах и поэзии

Владимир Соловьев – философ, создавший систему философского познания, заключающуюся в синтезе науки, философии и религии. Выдвинувший идею о всеединстве, о собирании вселенной. Философ, создавший учение о Софии.

Владимир Соловьев – поэт, который не только пишет стихи о природе, о любви, человеческих переживаниях, но и создает учение о природе поэтического творчества. Учение, которое, безусловно, основано на его философских концепциях. Это учение дает представление не только о природе поэзии, но и о поэте.

Поэт – это прежде всего человек. Человек, который живет среди людей. У человека-поэта Соловьев не отнимает никаких человеческих качеств. Поэт может любить, но может и ненавидеть. А что же есть поэзия? В чем ее сущность? У поэзии свое содержание, своя польза. Поэзия «может и должна» служить истине и добру – по-своему, своей красотой. Понятно, что красота соотносится с добром и истиной. Красота – это проявление этих двух категорий. Настоящая поэзия не нуждается ни в чем, кроме красоты. В красоте ее смысл.

Поэзия – это лишь полная восприимчивость душевного чувства – высшего вдохновения. Ум здесь ни при чем. Ум молчит перед вдохновением. Поэту не отказывается в уме, но, кроме ума, должна быть душа, вкладываемая в произведение. Без души не может возникнуть вдохновение. Поэзия – не деятельность ума, а особое состояние души, которая стремится к свободному проявлению, т.е. не придуманному, не сочиненному (по средствам ума). Любые образы приходят к поэту сами собой. Поэтическая душа свободна, в момент вдохновения она ничем не связана, а повинует тому, что входит в нее из «надсознательной» области. Но в то же время Соловьев говорит, что поэт должен обладать самосознанием.

Участь души поэта – молчать ожиданием вдохновения. Душа тоскует, готовится к встрече... Но когда пришло вдохновение, когда оно принято душой, то уже душа начинает властвовать, властвовать над умом и волей. В этом случае творчество поэта не нуждается ни в чем участии. Ни в каком обсуждении.

Философские взгляды Владимира Соловьева оказали влияние на русских символистов. В его учении была заложена идущая от Платона идея о существовании двух миров – земного и высшего, вечного. Земная действительность – это искаженное подобие запредельного мира, а человек – это связь между двумя мирами. Вот две строфы, которые Соловьев написал в 1892 г.:

© Т. В. Наумова, 2000

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

Соловьев призывал вырваться из-под власти вещественного к вечно-му и прекрасному миру. Эта идея о двух мирах («двоемирие») была принята символистами, особенно вторым поколением символистов – младосимволистами (их часто называли «соловьевцами»), которые выступали на литературной арене в 1903-1904 гг.: Андреем Белым, Вячеславом Ивановым, Александром Блоком и др.

Thomas Nemeth
DeVry Institute
North Brunswick, NJ
USA

Solovyov's Critique of Kant's Epistemology
Критика гносеологии Канта у Соловьева

Although not a prolific writer, Solovyov's mentor in philosophy at Moscow University, P. D. Jurkevich (П. Д. Юркевич), devoted considerable attention to Kant throughout his career. Despite his fundamental differences with Kant and, indeed, with the modern "subjectivist" paradigm, Jurkevich recognized Kant's philosophical significance. This recognition he almost certainly passed on to Solovyov in some manner. Jurkevich sharply contrasted his own, neo-Platonic outlook to that of Kant. The former's starting point in epistemology is that the philosophical study of knowledge is concerned with the principles that make knowledge of what truly is (истинно сущее) possible. On the other hand, Kant in absolutely setting the cognitive processes of the single human individual against the objective world seeks the principles that make knowledge not true, but universally valid. By viewing the cognitive faculty of the mind with its categories as forming objects, Kant would have the objects of the external world remain forever beyond our grasp. If Kant were right, our "knowledge" would be limited to the phenomenal realm, and genuine knowledge, knowledge of things as they objectively are, would forever elude us. Could it not be, Jurkevich asks, that Spinoza was correct when already centuries ago he

© Thomas Nemeth, 2000

observed, that «для того чтобы знать нет нужды иметь знание о самом знании»? Following this train of thought Jurkevich concluded that the entire Kantian quest is mistaken: «Мышление и бытие так расходятся, что там где есть знание нет бытия, а где есть бытие — нет знания.»

At some time during his student years under Jurkevich, Solovyov translated Kant's «Prolegomena». The reason for undertaking this project is not clear, but Jurkevich's influence surely must have played a role. That Solovyov prepared such a translation is all the more surprising in that in his magister's thesis, «Кризис западной философии», he accords Kant no particular place of distinction compared with the other historical figures discussed. Nor does Solovyov single out Kant for a lengthier treatment. Unlike his teacher, Solovyov follows the standard picture in depicting Descartes as the initiator of the paradigm shift of modern philosophy. Overall, Solovyov's treatment of German Idealism, which he sees as a further development of rationalism, is remarkably conventional. Hume awakened Kant from his dogmatic slumber, and Kant, in turn, aroused, or revived, rationalism. In particular, Kant sought to demonstrate that the cognitive faculty has a priori forms, which say nothing about the real world as it is apart from the cognizing subject. On this basis, Solovyov concludes that for Kant we genuinely know «только явления в нашем субъективном сознании». By interpreting Kant's claim concerning the unknowability of the Ding an sich to be a conclusion logically independent of the specific discovery of the special nature of space and time, and thus of collapsing the distinction between the transcendental and the empirical, Solovyov shows that for him knowledge must be of things as they are in themselves (an sich). In seeking to demonstrate the inexorable bankruptcy of Western rationalism, Solovyov enlists a number of the criticisms made by Kant's idealist successors, namely, that transcendental idealism harbored ill-considered tenets that are incompatible with the overall perspective. The Ding an sich, in particular, is a wholly untenable concept, since Kant came to it through invoking the supposedly a priori category of causality and affirmed it through the category of existence. For Solovyov at this time, Fichte's proposed modifications of Kantian idealism are necessary in order to render it more consistent. Nevertheless, in the «Кризис» Solovyov does affirm Jurkevich's stand, albeit without mentioning his name, that universal logical forms are present in experience and make it possible. Rather than finding them in the cognitive faculty, these forms have an actual ideal existence independent of cognition. They make knowledge possible because they are the subject-matter of knowledge.

Undoubtedly, Solovyov's magisterial work in systematic philosophy was his «Критика отвлеченных начал». One of his intentions there was to show that the logically necessary outcome of epistemology is a recognition of а всеединство, «обнимающее собою все действительное и все возможное бытие». Again, Solovyov allots no singular significance to Kant's

thought and characterizes it as a form of rationalism, albeit a «critical» rationalism. And, as in the «Кризис», Solovyov charges Kant with subjectivism, of recognizing the a priori character of rational truths but of construing these merely as laws of appearances. Here in the «Критика», Solovyov amplifies his earlier position by claiming that Kant's error stemmed from his bifurcation of the a priori forms of thought and the empirically given in sensation, from seeing these two components of cognition (познание) «как безусловно самостоятельные относительно друг друга». For Solovyov, true cognition «должно состоять в синтезе этих двух элементов». However, because of his abstract standpoint Kant is unable to accept the possibility of such a synthesis. In setting the a priori forms of thought in strict opposition to the empirically given, Kant allows for no third factor common to both that would connect them. On the one hand, if it were empirical, any third factor would be devoid of universality and necessity and so could not impart the sense of objective veracity to cognition. On the other hand, if it were a subjective form, it could not impart the sense of objective reality.

Although Kant's epistemology does not figure prominently in the body of the «Критика», Solovyov did turn to it again in a lengthy note entitled «о скептицизме», placed at the end of the work. There he directs our attention to the concept of the uncognizable (непознаваемое), finding that it expresses not an absolute opposition, but only a relative distinction. Through a conceptual analysis of the term, Solovyov believes we must conclude that the truly existing (истинно сущее) is the absolute foundation of phenomenal being. Therefore, in some manner the truly existing must contain all the relative forms of our phenomenal world. In merely admitting this, we have already asserted the possibility of some metaphysical knowledge. To speak of an appearance is to speak of an appearance of something. Further on in the same note, Solovyov credits Kant with recognizing that the forms and categories of cognition do determine the physical world. Solovyov even admits that space and time belong to cognition, and not to things outside it (не вешам вне его). Solovyov does not concede, however, that these forms are purely subjective, i.e., that they «не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания». Yet, for all that Solovyov does not even attempt to prove his position, simply stating that «противное предположение более чем вероятно».

During the last decade of his life, Solovyov was in charge of the philosophical section of the Brockhaus and Efron encyclopedia and in that capacity he wrote more than 200 articles. Among these, his entry on Kant, written in 1894, stands as his last extended statement on that philosopher. Here at last Solovyov acknowledges as his own the position of his mentor that critical idealism represents «главную поворотную точку в истории человеческой мысли». Solovyov repeats his acknowledgment that we know the world only to the extent that the mind constructs it. Likewise, Kant

correctly concludes that space and time are intuitive forms of the mind. What Kant did not pursue, however, is the relation of a specific human individual mind to the mind, of which Kant speaks. It is in this that we find Solovyov's explicit advance over his earlier stands vis-a-vis Kant. Unlike in the «Кризис» and the «Критика», Solovyov now explicitly denies that the a priori forms, proven by Kant, can belong to the individual human mind, since the latter arises under specific spatio-temporal conditions. If we are to make any sense of Kant's distinction between the empirical subject and the transcendental, we must interpret the transcendental subject as the «*пребывающего и универсального ума, которого мышление...создаст и определяет все предметы и явления*». Just as in the practical realm, I should act as if I were the creator of the moral world-order, so too in the theoretical realm I create the world of appearances insofar as "pure reason" acts or manifests itself in me. The individual mind cognizes (познает) truth only formally, just as the categorical imperative provides the individual moral agent with only a formal determination of what is to be done. Just as practical reason provides the individual with formal duty, so too does theoretical reason provide the individual with formal truth. For all that, Kant himself does not draw his distinction between the transcendental and the empirical consistently, but occasionally confuses them. This Solovyov finds particularly obvious in Kant's discussion of matter in the «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*».

Particularly interesting in this regard is Solovyov's encyclopedia entry on space. Unlike in his very brief and inconclusive discussion of time, which he surely wrote earlier, Solovyov reiterates and slightly amplifies his views on the a priori forms of intuition. Solovyov stresses that Kant's treatment of them, while essentially correct, raises «*новые вопросы, не находящие себе удовлетворительного решения в философии Канта*». One point Kant left unclear was how to understand the transcendental subject that posits (плагает) the a priori form of space. Adducing the same considerations as in his entry on Kant, Solovyov again concludes that this subject cannot be an empirical, human individual, but must be a single (единый), objectively necessary being. Leaving aside, however, the validity of Solovyov's own arguments, it is clear that he can accept neither Kant's deductions of the a priori nature of space and time nor Kant's concept of the transcendental. The former have nothing to do with locating the "origin" of the a priori outside the individual's cognitive apparatus and the latter arises from an epistemological, not metaphysical distinction. Ever impatient with strictly epistemological issues, Solovyov himself holds that «*вопрос о пространстве по существу допускает лишь чисто метафизическое решение*».

In conclusion, we see here that Solovyov's initial advance over Jurkevich was in situating Kant within an explicit historical, albeit teleological, framework while accepting his teacher's objective idealism. In the next stage of his philosophical development, Solovyov turns to the presuppositions

of Kant's philosophy, finding untenable absolute distinctions therein. While acknowledging that some of Kant's points are well taken, Solovyov, draws back, however, from identifying the a priori structure of cognition with the structure of God's mind. Solovyov's advance in his last decade over his previous Kant-interpretation consisted in drawing a parallel between the practical and the theoretical spheres. He did this by, in effect, accepting the explicit framework of Jurkevich's theological neo-Platonism while also seeing this as illuminating the mind of God.

Д. А. Ольшанский
г. Екатеринбург

**К вопросу о русской идее.
Развитие взглядов В. Соловьёва философами-эмигрантами**

Владимир Соловьёв всегда чувствовал себя не обывателем
и не мещанином этой земли, а лишь пришельцем и
странником, не имеющим своего дома.

Н. А. Бердяев

Несомненно, что творчество русского мыслителя В. Соловьёва оказало большое, если не сказать решающее, влияние на развитие русской философии – и в плане тематики, и в плане традиции – в двадцатом столетии. Особенно сильно это влияние ощущается в философии начала века, затем в произведениях философов-эмигрантов. Так, например, учение В. Соловьёва о Софии стало основой для трудов С. Булгакова и П. Флоренского. Перечисляя последователей В. Соловьёва, Н. Лосский называет всего двадцать фамилий русских философов. Однако что касается философии СССР, то господство антирелигиозной догматики не позволило философскому наследию Соловьёва, пропитанному религиозными идеями, получить достойное изучение и осмысление на родине; эмиграция же, напротив, усвоила и приумножила эти идеи.

Не менее важной темой, чем тема религиозная, является в творчестве В. Соловьёва учение о русском национальном характере, тесно связанное с религиозными идеями философа. Тема получила широкое распространение и развитие в трудах философов не только в начале века, но её разработка также была продолжена в эмиграции, где и приобрела наибольший исследовательский и научный интерес, вызванный отчасти объективными историческими обстоятельствами, отчасти личным желанием мыслителей-эмигрантов объяснить случившееся, обосновать и определить путь развития России, основываясь на психологических чертах русского народа.

Ставя проблему русской идеи в статье «L'Idée russe», которая впоследствии была переведена на русский, В. Соловьёв говорит, что этот

вопрос «в самой России в большинстве случаев получил лишь нелепые разрешения» (*Соловьёв В. Русская идея. М., 1911; Соловьёв В. Смысл любви: Избр. произв. М., 1991. С. 41*). Таким образом, философ признаёт несостоятельность идей относительно русской идеи, созданных русскими мыслителями, обращаясь лишь к анализу работы славянофила И. С. Аксакова. Вопрос, который ставит перед собой автор, – это проблема существования России во всемирной истории, в то время как многие мыслители, по словам автора, подчёркивают самобытность и уникальность русской нации и говорят о некой особой роли русского народа, тем самым «замыкают» русскую мысль на проблемах собственно народа, в то время как задача и историческая миссия русского народа видится В. Соловьёву в участии русского народа в судьбе всего человечества, где ему отводится ведущая роль, но при сохранении русских культурных и национальных особенностей.

Рассуждая над проблемами нации вообще, В. С. Соловьёв пишет: «...идея нации не есть то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (*Соловьёв В. Смысл любви. С. 42*). Автор продолжает идею Августина, поднятую им в известной исповеди, о том, что Бог находится вне времени, то есть в вечности, где он каждое мгновение творит мир. Нация также творится Богом в вечности, каждое мгновение. Но спорным является тот факт, что любая вещь, если следовать классическому богословию, не есть то, что она сама о себе думает, поскольку она творится Богом и есть воплощение Его идеи. Непонятно, чем нация отличается от любого другого Божественного творения. Очевидно, автор хочет сделать акцент на то, что именно религиозный, а не социальный аспект должен преобладать, когда речь идёт о национальной идее.

Автор поднимает вопрос о нации как вопрос религиозный, связывая жизнь народа с Божественным провидением, историческую миссию этого народа – с идеей Бога. Тем самым нация в мировоззрении В. Соловьёва становится не просто коллективом людей с определёнными культурными и религиозными особенностями, но носителем идеи и приобретает трансцендентные и сакральные характеристики. Таким образом, никто не может однозначно и с уверенностью выразить идею какого бы то ни было народа, ибо эта идея непостижима по своей сущности. «С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определённое участие в общей жизни человечества» (там же. С. 42). Основы бытия народа как универсального организма находятся не только в сфере уникальных «внутренних» составляющих, но, поскольку идея Бога не может быть ограниченной, всегда являясь универсальной, так или иначе эти «внутренние» характеристики связаны и оказывают влияние на внешние связи народа, его «включённость» в процесс мирового взаимодействия, национального, религиозного культурного диалога.

Народ, как любое другое Божественное творение, наделяется жизненными, органическими, а не только социальными качествами. «Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот её истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» (там же. С. 42). Таким образом, идея нации не может быть постигнута, но сама нация, обладая свободой, может следовать духовно, через моральное существование, этой идее, получая её в духовных откровениях, либо не следовать, вступая в конфликт с Божественным замыслом.

Для русской философской мысли, которая, по мнению Н. А. Бердяева, «всегда есть мысль религиозная», вообще характерно продолжение традиций восточного богословия. Однако весьма странно, как реальный субъект, продукт Божественного творения, более того, основы бытия которого находятся и в самом Боге, и в реальном мире (В. Соловьёв не отрицает социального аспекта), но который тем не менее обладает сущностью и свободой, как он может вступать в противоречие с идеей Бога. Несомненно, что человек, который не обладает трансцендентными качествами и в момент совершения первородного греха «отпал от Бога», но наделённый свободой, может совершать поступки, пользуясь этой свободой, противоречащие Божественному замыслу, что, собственно, и является причиной зла, но как может противоречить Богу нация, которая сама есть явление сакральное? Если рассматривать нацию как социальный коллектив людей, «отпавших от Бога», то ответ на поставленный вопрос весьма очевиден, но В. С. Соловьёв говорит о религиозном явлении нации.

Несмотря на всю противоречивость исходных положений о нации, В. Соловьёв всё же делает выводы относительно религиозного предназначения: «Участвовать в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих, вот в чём, следовательно, единственная истинная цель, единственная миссия всякого народа» (там же. С. 50). Этим выводом автор противоречит своим исходным установкам трансцендентальности и непознаваемости Божественной идеи.

Идея органичности нации, особенно когда автор называет человечество «живым телом Христа», приобретает черты пантеизма, что также свойственно русской философии и русскому христианству, сохранившим многие языческие традиции. Нация, таким образом, предстаёт не просто как сакральная идея Бога о ней в классическом теологическом представлении, но как органически живая сущность, сущность богочеловеческая. Этим, видимо, и объясняются все те противоречия, о которых говорилось выше: наличие свободы, но, вместе с тем, основы бытия, находящиеся в Боге, социальность и сакральность нации, реальность, органичность и телесность существования нации и трансцендентность её бытия.

От общих выводов относительно нации вообще В. С. Соловьёв переходит к описанию русского народа и стоящих перед ним целей в мировой истории. «Русский народ – народ христианский», и из этого надо исходить в первую очередь: «чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душою войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой» (там же. С. 51). Таким образом, В. Соловьёв рассматривает церковь не как аппарат государственный или явление национальное, но как универсальное явление, призванное объединять, а не разобщать народы. По мнению автора, следует избегать «клецкерных убеждений», каковыми, по мнению философа, являются настроения русского православия, направленные на то, чтобы подчеркнуть свою уникальность и выделить свои особенности, якобы истинные, отличающие русскую православную веру из ряда других христианских и православных вероучений. Церковь есть явление национальное, но не государственное, и в этом смысле – явление универсальное. Церковь, как и нация, «богочеловечна», и поэтому не может быть одной истинной веры во Христе, как не может быть одного избранного христианского народа, но единственной национальной идеей любого такого народа должна стать идея объединения всех христианских наций и церквей, что, в продолжение пантенистических воззрений философа, приведёт к гармонии единого человечества, мультинационального организма, гармонии Христа тела.

Но для проявления народной воли и реализации этой идеи необходима свобода, прежде всего свобода религиозная, свобода в духовном смысле, которой, по словам автора, в России нет. Чуть раньше В. С. Соловьёв пишет, что «христианская истина утверждает неизменное существование нации и прав национальности, осуждая в то же время национализм, представляющий для народа то же, что эгоизм для индивида» (там же), и далее продолжает: «Чтобы удержать и проявить христианский характер России, нам нужно окончательно отречься от ложного божества нашего века и принести в жертву истинному Богу наш национальный эгоизм» (там же. С. 59). Следует не замыкаться на собственной уникальности, как культурной и национальной, так и религиозной, но «поклоняться вселенскому Божеству». Вселенство в этом смысле равно интернационализму, но не тому интернационализму, который позже Бердяев характеризовал как «всё превращающий в мертвенную абстракцию» (Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии. М., 1998. С. 127), но интернационализму живому в силу своей религиозности, органическому единству во Христе.

В финале работы В. Соловьёв выводит идею теократии, во главе ин-

тересов которой будут стоять интересы религиозные, а следовательно, интересы человека. «Интересы человека в целом не существуют для государства и светского правительства, обязанности которого ограничены той частью человеческого рода, во главе которой оно стоит» (*Соловьёв В. Русская идея. М., 1911; Соловьёв В. Смысл любви. М., 1991. С. 63*). Церковное устройство государства является, по мнению В. С. Соловьёва, идеальным с точки зрения человека и его прав, так как «церковь признаёт права нации, нападая в то же время на национальный эгоизм; она уважает власть государства, но противоборствует его абсолютизму» (*Соловьёв В. Смысл любви. М., 1991. С. 63*). При этом, однако, власть государства не противопоставляется власти Божественной, олицетворением которой является церковь. Эта сакрализация власти, видимо, тоже является характерной чертой русской философской традиции, что не соответствует строгому разграничению в западной теологии царства кесаря и Царства Божия.

Подобная идеализация и сакрализация государственного устройства находит выражение в модели устройства этой теократии, которая представляет собой троицу: Вселенского первосвященника, национального государя и пророка. Равно как и сама тема идеального государства – государства, основанного на божественном законе, – весьма характерна для русской философской мысли, о чём свидетельствует Н. Бердяев: «Всё своеобразие славянской и русской мистики – в искании града Божьего, града грядущего, в ожидании сошествия на землю Небесного Иерусалима, в жажде всеобщего спасения и всеобщего блага, в апокалиптической настроенности» (*Бердяев Н. А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 28*).

Идеи государства и нации и психологии русского народа по отношению к ним были развиты самим Н. Бердяевым в книге «Судьбы России», которая была последней опубликована на родине философа в 1918 г. Продолжая традиции В. С. Соловьёва, Н. Бердяев в статье «Национальность и человечество» говорит о нации как о живом организме: «Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлечённый человек, как русский, француз, немец или англичанин. Человек не может перескочить через целую ступень бытия, от этого он обеднел бы и опустел бы» (там же. С. 95). Таким образом, нация в мировоззрении Бердяева предстаёт как некое пространство самоопределения человека. В этом контексте космополитизм понимается Н. Бердяевым как абстракция, лишаящая национальности, а следовательно, ведущая личность к оскудению.

В трактовке Н. А. Бердяева, нация является не столько живым организмом тела Христова, сколько идеальной субстанцией, больше сакральной, чем пантеистической. В отличие от В. Соловьёва, который даёт разнообразные описательные характеристики понятиям «нация» и «национальность», Бердяев пишет: «Все попытки рационального определе-

ния национальности ведут к неудачам» (там же. С. 97). Но вместе с тем говорит, что «нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими врастает в таинственную глубину жизни» (там же). Это определение очень близко тому, что говорил В.С. Соловьёв: нация предстает как явление не только социальное, но и сакральное, но вместе с тем континуальное, а идея её, сокрытая в Боге (по Соловьёву) или в таинственной глубине жизни (по Бердяеву), является дискретной, а следовательно, трансцендентной.

Кроме того, с тем нация в трактовке Н. Бердяева предстаёт не только как живой орган человеческого организма, тела Христова, но также как форма бытия индивида, а следовательно, и форма бытия универсума, в котором пребывает человек. «Весь мировой путь бытия есть сложное взаимодействие разных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческое вращение одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога» (там же). Идея иерархии очень близка средневековой христианской теологии. Первые разработанные Дионисием Ареопагитом в трактате «О небесной и земной иерархии», она проходит через всё сознание средневекового европейца, также оказывая существенное влияние на мышление русского христианина: структурированное и построенное, с одной стороны, и хаотичное и анархичное – с другой.

Творческое вращение одной структуры в другую, как выражается автор, также пересекается с идеями философии творчества Н. Бердяева, где человек-творец в акте творения становится равен Богу, каждый миг творящему мир, с одной лишь разницей, что Бог творит этот мир из свободы и ничего, человек-творец использует ту же свободу и материал.

Таким образом, нация является уникальным воплощением живой иерархии, сакральным и мистическим феноменом, но вместе с тем диалогически взаимодействующим как во вне, так и внутри. Вот так, несколько поэтически Н. Бердяев характеризует нацию в книге «Духовный кризис интеллигенции»: «Народная масса, как мистический организм, в которой все части подчинены высшему центру и иерархически соподчинены друг другу» (*Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции*. М., 1998. С. 79).

В статье «Душа России» Н. Бердяев рассуждает о проблемах государства и государственности в соответствии с психологией русской души. Русская душа скрывает много противоречий, без описания и исследования которых не может быть начато ни одно рассуждение относительно русского народа и его исторической судьбы, а тем более проект государственного устройства, к которому обращается В. Соловьёв. Дихотомичность и противоречивость русской души, о которой говорит автор, тем не менее не снимает всех тайн, не отвечает на поставленные вопросы и вовсе не объясняет сущность, и в этом единстве противоположностей вовсе не кроется разгадка «особенной стати», о которой писал Тютчев.

В этом смысле Бердяев опять-таки наследует идею классической теологии, утверждающей, что трансцендентный объект (Бог) не раскрывается понятийно в осмыслении противоречий, которые содержит. Так же и нация, понятая в религиозном смысле, определяется некими описательными характеристиками, часто противоречащими друг другу, но вместе с тем она не «схатывается» полностью ни в этих характеристиках, ни в осознании содержащихся противоречий, оставляя некое не отчуждённое в понятийность пространство тайны, определяемой автором как «таинственная глубина жизни».

Одним из таких противоречий является идея государственности. Россия, по словам Н. Бердяева, «самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире», но вместе с тем «самая государственная и бюрократическая страна в мире» (там же. С. 6). Таким образом, это неразрешимое противоречие не позволяет делать выводы и построения относительно идеального государственного устройства даже для одного отдельно взятого народа, тем более для нескольких народов, объединённых – по принципу веры, что делает В. Соловьёв.

«Государственная власть, – пишет философ, – всегда была внешним, а не внутренним принципом для безгосударственного русского народа» (там же. С. 5). Для Соловьёва же этот принцип государственности является укоренённым в самой вере. Здесь можно было бы уточнить, что не принцип государственности как таковой, а именно принцип иерархичности, о котором говорилось выше, укоренён в мышлении любого христианина. Несомненно, что государственность соответствует принципу иерархичности, но вовсе не тождественна ему.

Отсутствие принципа государственности вовсе не является завоеванием: русский народ вообще не склонен покорять, строить, завоевывать, это народ женский. Но, несмотря на это, Россия обладает некой «силой пассивности» и «призвана быть освободительницей народов» (там же. С. 9). В этом Бердяев близок Соловьёву, утверждавшему, что Россия должна стать центром объединения христианских народов. Россия не имеет национализма, она «свободна» от него, но при этом обладает сверхнационализмом. «Сверхнационализм, универсализм – такое же существенное свойство русского национального духа, как и безгосударственность, анархизм» (там же). Но этот универсализм понимается уже не в том смысле, как был описан интернационализм, не как покоряющая и абстрагирующая сила, но как равенство без качественного превосходства; выражаясь словами Вл. Соловьёва, вселенское культурное, религиозное и национальное сожительство.

В статье «Россия и Запад» книги «Духовный кризис интеллигенции» Н. Бердяев противопоставляет нацию и государство: «Нация – соборная личность, государство же – лишь подчинённая функция этой соборной личности. Нация – живой организм, существо; государство – функция существа, его состояние, его идол, ложный бог» (там же). Если В.

Соловьёв понимает государство в согласии с нацией, из чего и выводит идею вселенской теократии, то Бердяев, напротив, разводит два этих понятия, называя государство формой, нацию – живым содержанием этой формы, которая сама по себе, вне нации, существовать не может. Не государство божественно, как считал Гегель, хотя оно и соответствует принципу иерархии, но богочеловечность скрыта в нации, её живом и диалогическом взаимодействии. Нация – это личность, более того, сакральная личность; государство – лишь юридический институт, и он безличен. «Народ, нация, некая соборная личность, данная нам не эмпирически, а умопостигаемо, – вот субъект, но тоже не суверенный, так как всё живое в мире несёт в себе единое суверенное существо – Бога» (там же. С. 126). И продолжает: «Страна становится великой, когда государственная власть – покорный слуга нации» (там же. С. 127). Для В. Соловьёва же государство также свято, как и нация. В мировоззрении В. Соловьёва, нация и государство неразделимы и тождественны, более того очевидно неразделимы нация и религия. Н. Бердяев иначе понимает нацию, но тем не менее признаёт «глубокое и оригинальное решение национального вопроса» (там же. С. 128) В. Соловьёвым.

Продолжая идею культурного диалога, Н. Бердяев рассуждает о западничестве: «Все мы хотим стать западниками в одном только смысле: Россия должна быть приобщена к мировой цивилизации, должна стать на высшую ступень мировой культуры, и человеческая стихия должна быть в ней освобождена от рабства и по-западному стать самостоятельной» (там же. С. 130). Однако такое западничество с его персонализмом, свободой и независимостью человека противоречит идее вселенской теократии В. Соловьёва. Если человек должен быть «по-западному» свободен в плане вероисповедания, если признаётся высшая ценность человека, а не государственной иерархии, не соборное органически живое «тело Христово», а каждая личность в её уникальности и неповторимости, идея государства, основанного на религиозной идеологии, не проходит. «Запад – человекен, антропологичен, в нём освобождается и понимается человеческая стихия, достигает культура человеческая своего высшего напряжения. Восток – сверхчеловекен и подчеловекен, в нём мало антропологии, в нём человеческая стихия растворена в Божестве и в природе» (там же). Таким образом, объединение народов по религиозному признаку, тем более народов восточных и народов западных, невозможно в том виде, как это предлагает В. Соловьёв. Но единственный принцип, на основе которого может произойти такое соединение, – это принцип антропологический, ставящий на первое место интересы человека и интересы нации, но не интересы государства или церкви. Примером такого объединения наций может служить современная Европа.

Н. О. Лосский, рассуждая о национальной морали в книге «Характер русского народа», пишет: «Самую замечательную мысль о нормальном отношении народов друг к другу высказал Вл. Соловьёв: заповедь Иисуса

Христа: «Люби ближнего, как самого себя» – он применил и в отношении народов друг к другу: «Люби все другие народы, как свой собственный» (*Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С.250*).

Наиболее ценной Н. Лосский находит у В. Соловьёва идею «всенародности, т. е. взаимодействия и солидарности всех их для самостоятельной и полной жизни каждого» (там же. С. 323). Основываясь на этой же мысли, Н. Бердяев говорит о нации как способе самоопределения человека. Н. О. Лосский акцентирует внимание на диалоге культур: «Соборное единение различных народов предполагает возможность взаимопроникновения национальных культур» (там же). Если Н. Бердяев говорит о взаимопроникновении иерархий, то для Н. О. Лосского более важным оказывается культурный аспект.

Культура вообще не может существовать вне диалогического взаимодействия, о чём свидетельствует В. С. Библер, тем более что речь идёт о национальных культурах. Равно и нация не может существовать в замкнутом социокультурном пространстве, деградируя и вырождаясь. Только диалогическое взаимодействие может дать пространство совместного бытия (со-бытия) нации, культуре, языку. Н. О. Лосский, предвосхищая В. Библера, использует термин «со-чувствие», через которое может быть понята и через которое может существовать культура, носителями которой являются опять же простые люди. «Результатом сочувственного общения с чужими культурами должно быть не обезличение, а углублённое постижение также и своей родной культуры» (там же. С. 324).

Культура, в отличие от государства, находится вне иерархии; оценочный подход не уместен, когда речь идёт о национальной культуре. В противном случае мы рискуем вернуться к «мертвенной абстракции», о которой говорил Н. Бердяев. Только безоценочный, созерцательный (в буберовском смысле) и сочувственный, по словам Н. О. Лосского, подход может создать поле диалога и совместного бытия культур.

Недостатки системы вселенской теократии В. Соловьёва весьма очевидны. Россия – исконно страна многонациональная и многорелигиозная. Как быть с огромным количеством мусульман и евреев, которые проживают в России, не говоря уже о тех, что живут в Европе? Автор не говорит об этом. Статья его весьма теоретична в смысле отсутствия описания механизмов воплощения её в реальность и утопична. Сам В. Соловьёв вскоре отказался от этой идеи. Князь Е. Н. Трубецкой писал: «...не подлежит сомнению, что крушение теократии есть крупный шаг вперёд в духовном развитии Соловьёва... Теократия Соловьёва – это прах земной, прилипший к крыльям, – то самое, что отягощает полёт его мысли и служит в ней источником противоречий» (*Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. Соловьёва. М., 1913. Т. 2. С. 37*).

Однако идея о том, что русский народ, как и любая нация, не может развиваться, постоянно замыкаясь в себе, акцентируя внимание на соб-

ственной уникальности, находясь вне культурного диалога и таким образом обрекая себя на гибель, весьма полезна не только для последующей русской философской традиции, а также для общественно-политическом мысли.

Не государственный и не религиозный подход должен, на мой взгляд, быть основополагающим, когда мы говорим о со-бытии наций, но лишь путь диалогического взаимодействия культур; выражаясь словами Н. О. Лосского, – сочувственный путь. Только так может быть создано дискурсивное пространство национального взаимодействия, пространство мультикультуры, которое должно стать основой открытого общества XXI в.

М. П. Пастернак
г. Нижневартовск

Владимир Соловьёв о истинной нравственности

Этика (от греческого слова «этос» – нрав, обычай) – это учение о доброте, о нормах (правилах) поведения, о том, что должно и не должно быть. Основные вопросы этого учения освещаются Соловьёвым со свойственной ему гениальностью в его большом труде «Оправдание добра» (1894–1897). Это опыт моральной философии, или философии морали, учения о нравственности.

Автор не просто провозглашает готовые правила поведения как догматы, но научно доказывает их естественность и разумность. Он изучает науку о человеке (антропологию), его нравственную природу – и путём наблюдения устанавливает те нормы поведения, которые присущи всем нормальным, здоровым людям.

Соловьёв устанавливает три основные нормы поведения – они указывают на должное (нормальное) отношение к следующему: 1) что выше меня, 2) что равно мне и 3) что ниже меня.

Соловьёв отмечает, что всегда на всех ступенях своего развития человек сознаёт, что есть нечто высшее, или, лучше сказать, некто высший по Своему существу. И по отношению к этому Высшему началу разумно и естественно чувство преклонения, благоговения, благочестия.

«Верить в Бога, – говорит Соловьёв в другом этическом сочинении «Духовные основы жизни», – есть наша нравственная обязанность. Человек может не исполнять своей нравственной обязанности, но тогда он теряет своё нравственное достоинство».

Соловьёв видит в Боге не личность, а сверхличность, опровергая атеизм и пантеизм, который учит, что «всё есть Бог», и таким образом смешивает Творца с тварью, уничтожает границы между добром и злом, устраняет необходимость для человека смирения, которое составляет

© М. П. Пастернак, 2000

нравственную основу религии вообще и условие всякого совершенствования.

Высказываясь против увлечения различными модными идеями, подымающими авторитет библейского откровения о Боге, Соловьёв говорит: «Мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая, вместо образа Божия, всё ещё продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же наконец увидеть своё жалкое положение, должны восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумир из всякой узкой и ничтожной идейки» («Критика отвлечённых начал»).

По Соловьёву, вторая основа нравственности зиждется на правильном, достойном нашем отношении к тому, что равно нам. То, что равно нам, — это люди. Естественное, нормальное отношение к людям, знакомое даже первобытному человеку, дикарю, — это чувство сострадания, чувство жалости. Эта вторая основа нравственности вытекает из первой — из веры в Бога. Любовь человека связана с верой в его достоинство, и вера человека вдохновляется верою в Бога, Который сотворил человека по образу Своему и подобию. Непоследовательность материалистов, отрицающих библейское откровение о происхождении человека и в то же время провозглашающих веру в человеческое достоинство и любовь к человеку, Владимир Соловьёв высмеял в своём известном «силлогизме»: «Так как мы произошли от обезьяны, то будем любить друг друга...». Такой же уничтожающий смысл он вкладывает в слова, произнесённые простодушным москвичом из народа, который спокойно слушает доводы «передового просветителя», пытающегося доказать эволюционное происхождение человека от низших животных, и вдруг пресекает беседу словами: «Ежели, значит, я пёс и, значит, ты пёс, то у пса со псом какой же будет разговор?»

Третья норма нравственного поведения устанавливает должное отношение человека к тому, что ниже его. То, что ниже нас, — это наше тело, наша плоть, наши физиологические инстинкты, наши материальные потребности. Достойное отношение к тому, что ниже нас, — это самообладание, господство духа над плотью. В значительной степени знакомая и дикарю, эта норма, или добродетель, проявляется в чувстве стыда: «Я стыжусь, следовательно, я нравственно существую».

Благоговение, сострадание, самообладание (аскеза) — таковы нравственные черты нормального, духовно здорового человека. Эти три добродетели неотделимы друг от друга, они дополняют одна другую и лишь в своей совокупности образуют нравственный характер. Взятые отдельно, они приводят к нездоровой односторонности. Так, благочестие без любви и аскезы — это ложная, нездоровая лжедуховность, ханжество; не святость, а святошество, пустосвятство — так пишет Соловьёв в своей работе «Оправдание добра».

Соловьёв показывает, что истинная нравственность там, где сами

желания у человека совпадают с долгом. То, что я должен делать, именно этого я и хочу. В этом случае воля становится самозаконной, не рабской, а свободной. И поскольку страдание бывает там, где действительность не отвечает нашим желаниям, где долг противоречит влечению, – постольку свободная воля в самом действии своем есть гармония, радость, блаженство.

Таким образом, нравственность неразрывно связана с религией. Но Владимир Соловьев напомнил и обратное: религия должна быть неразрывно связана с нравственностью. Богословие должно выражаться в богодействии, религия должна претворяться в жизнь, в нравственное поведение. Иными словами, истинная нравственность религиозна; истинная религия нравственна.

Т. А. Петрунина
г. Екатеринбург

Человек как «второе абсолютное» в антропологии В. С. Соловьева

В современной отечественной философии антропологическая проблематика явно перемещается в центр внимания исследователей. В значительной мере это связано с пониманием того, что беды и проблемы человечества на пороге третьего тысячелетия каким-то образом связаны с «поврежденностью» его природы. Источник этих бед кроется не во внешних условиях его существования, будь то природная или социальная среда, а коренится в его сущностной сфере, связан с особенностями самой природы современного человека. И это понимание требует пристального изучения человека, всех аспектов его сущности и существования с точки зрения самых различных антропологических дисциплин.

Философия на протяжении по крайней мере двух тысячелетий пытается дать ответ на вопрос: «Что такое человек?». И хотя, по словам К. Ясперса, «человек всегда больше того, что он о себе знает» (*Ясперс К. Философская вера*// Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 448), поиск ответов на этот вопрос неустанно продолжается в философской антропологии.

В отечественной философии усиление интереса к антропологической проблематике связано не только с общей тенденцией, наблюдающейся в мировой философии, но и с особенностями развития современной российской философии. Сейчас идет очень важный процесс восстановления прерванных ранее философских традиций, возвращение на круги своя отечественной философской мысли. Одной из важнейших особенностей прошлого русской культуры является ее ярко выраженный антропологизм, ориентация на решение «загадки человека» (см.: *Зеньковс-*

© Т. А. Петрунина, 2000

кий В. В. История русской философии. М., 1999). Восстановление этой утерянной ранее традиции идет очень активно и достаточно плодотворно.

Исследование философского творчества В. С. Соловьев, несмотря на большое количество работ, ему посвященных, до сих пор остается актуальной проблемой для отечественной историко-философской мысли. Философская система, созданная великим философом, грандиозна и неоднозначна: при всей ее логической стройности и монолитности, она не лишена внутренних противоречий, т.к. развивалась во времени вместе с ее творцом. Сложность, глубина и диалектическое многообразие философских воззрений В.С. Соловьева требуют скрупулезного и вдумчивого анализа, который позволит не только понять эти воззрения, но и, по возможности, восстановить прерванную нить профессионального философствования в отечественной культуре.

Антропология В.С.Соловьева, на наш взгляд, недостаточно полно исследована в современной отечественной истории философии.

Это не простая задача, т.к. антропологические представления философа изложены не в виде отдельной концепции, а органически вплетены в его систему идей и содержатся во всех его основных трудах.

Один из основных антропологических вопросов – «Что такое человек, какова его сущность?» – В. С. Соловьев рассматривает в таких работах, как «Критика отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и др. В этих основополагающих трудах антропологические проблемы рассматриваются в связи с онтологическими и гносеологическими идеями Соловьева, тесно связаны с его общей философской концепцией.

Прежде всего философ пытается найти место человека в мироздании, встраивает его в свою философскую картину мира. Он исходит из идеи необходимости существования истинно-сущего, или Абсолюта, которое для того, чтобы быть всеединым, абсолютным как таковым, требует неабсолютного: «...единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно-сущее, чтобы быть истинно-сущим, то есть всеединым и абсолютным, должно быть единством себя и своего другого» (Соловьев В. Критика отвлеченных начал// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 709). Бог, Абсолют, обладая полнотой всего, стремится проявить всю полноту своего содержания, для того чтобы это все, существующее в потенции, приобрело актуальную форму, проявилось: «Итак, Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности: Он проявляет или утверждает ее. Для того, чтобы утверждать как *свое*, он должен обладать ею субстанциально, т.е. быть всем... В этом *первом положении* все содержится в Боге... как в своем общем корне, все поглощено или погружено в нем...актуален только Бог как су-

ший, содержание же его – *все* или всеобщая сущность...существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной, Бог должен не только содержать ее в себе, но и утверждать *для себя*, т. е. он должен утверждать ее как *другое*, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное» (Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С. 81). Это *второе положение* сущего В.С.Соловьев называет «вторым абсолютным», «душой мира», «основанием всего существующего» (там же. Т. 1. С. 711) многообразия, и оно носит процессуальный характер: Бог проявляет, осуществляет себя, производя из своей единой сущности действительное многообразие, свое-иное: «...если первое есть *всеединное*, то второе *становится* всеединным, если первое вечно обладает всеединным, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым» (там же). Причем «второе абсолютное» как процесс только в потенции обладает всеединством, оно одновременно и абсолютно, и относительно: будучи по своей сущности абсолютно, оно проявляется в относительном, частном, многообразном. «Второе абсолютное» имеет как идеальную, так и материальную природу, но цель процесса его развития – реализация идеального, стремление воплотиться в Боге, слиться с его сущностью.

В природе «второе абсолютное» существует только в потенции, материальная природа обладает идеальным аспектом лишь в возможности, поэтому мировой процесс проявления Бога во вне не останавливается на мире природы. Абсолютное и относительное, материальное и идеальное, единое и множественное – эти противоречивые диалектические сочетания мы находим воплотившимися в человеке: «Если это двойственное существо представляется загадочным и таинственным, то, по счастью, разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в себе самих, ибо человек... будучи безусловно-сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей, сверх того имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму... а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает соответствующий материал для окончательного осуществления своего безусловного существа...» (Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С. 81). Именно в человеке «второе абсолютное» получает свое истинное воплощение, находит себя, осознает себя. В «Чтении десятом» (Соловьев В. Указ. соч. Т. 1. С. 713) философ указывает на основной смысл существования человека как выражение его сущности: человек – посредник между Богом и материальным бытием, он – «проводник» божественного начала в стихию множественности. Сознание и волевое стремление к воплощению сущего, всеединого в его многообразии, присущие человеку, делают его способным к выполнению этого предназначения. Благодаря своей идеальной природе, человек воплощает в себе, хотя и в не до конца реализованной форме, все, является фактом проявления всеединства: «В человеке же всеединство получает действительную, хотя

еще идеальную форму в сознании» (там же. С. 714). Сознание дает человеку неограниченную возможность познания, т.е. постижения всего многообразия мира в его единстве. Через осознанное движение к постижению Бога в религиозном познании человек неуклонно идет к воплощению реального, действительно всеединства. Это воплощение единой сущности происходит идеально в человеке, благодаря чему он приобретает свойства вечности и безусловности, приобщаясь к Богу.

В. С. Соловьев в своих философских трудах не только в обобщенной форме дает представление о сущности человека, встраивая его в философскую картину мира, но развертывает содержание этого представления, анализируя аспекты человеческого существа и его свойства. Прежде всего он указывает на вечность и безусловность человеческой сущности, которая выражается в утверждении «Я есмь». Всякое бытие условно и преходяще, человек в своей материальной и психической природе подвержен изменению и уничтожению: изменчиво и конечно его тело, изменчивы и быстропреходящи его психические состояния. Но из этого, как полагает философ, неправомерно делать вывод, что сам человек, в его глубинной сущности, также конечен. Это утверждение (о конечности человека) считается истинным лишь в той системе представлений, в которой человеческая сущность сводится к его телесно-психической организации. А это не верно, считает Соловьев. При анализе нашего внутреннего мира мы всегда находим нечто, что не сводимо ни к телу, ни к отдельным психическим состояниям. У нас всегда есть сознание того, что «Я есмь». И этот фундаментальный факт позволяет утверждать, что человеческая сущность не есть только телесные и психические состояния и ощущения: «Всякое *бытие* изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а *сущего*... есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий... «Я есмь» так же безусловно и вечно, как и сам сущий» (там же). Это проявление Абсолюта в человеке, безусловная основа его существования, то, что делает человеческую сущность бессмертной, неуничтожимой, свободной. Свобода человека связана именно с его безусловной сущностью, с его сущим: «...он безусловно свободен: он свободен в Боге, ибо Бог есть не просто единый, исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и, следовательно, безусловно свободен, – и он свободен вне Бога... Он свободен в свободе, и он свободен в необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний» (там же. С. 715). Свобода человека доходит до такой степени, что он волен восхотеть «стать как Бог», отпасть от Бога, восстать против Бога. А это уже начало зла, которое выражается в разделении Бога и человека, в том, что мировая душа теряет естественную связь с Абсолютом, и мир ввергается в первородный хаос. Согласно Соловьеву, именно потеря

связи со своим сущим, с Богом, желание исключительного самоутверждения приводит к тому состоянию мира, когда он «во зле лежит».

Рассматривая основные аспекты человеческого бытия, В. С. Соловьев выделяет три начала его бытия: его сущее, его идею и его материальное, природное бытие. О сущем человека говорилось выше, под идеей же философ понимает неповторимость, уникальность каждого человека, его отдельность от всякого другого субъекта, идея как нечто особенное в человеке. Идея человека воплощает в себе отрицательное равенство: каждый воплощает *свою* идею, все люди в этой способности равны. Эмпирическое бытие человека являет собой случайное, частное, множественное состояние, которое постепенно преодолевается человеком, изживается им. Все три аспекта существования человека подчинены одной цели – постепенному достижению состояния всеединства, Боговоплощения. Это и есть смысл «второго абсолютного» или «абсолютного становящегося» и одновременно это и смысл человеческой жизни.

Процесс достижения всеединства, к которому стремится мировая душа, осуществляется Богочеловечеством, а не совокупностью человеческих существ. Богочеловечество – одно из центральных понятий антропологии В. С. Соловьева. Богочеловечество – это духовное человечество, объединенное в Церкви стремлением подчинить себя всецело Божественному благу, соединиться со своим первоисточником, вернуться к своему сущему. То, что по своей сути является первым, определяющим, абсолютным, в реальном процессе становления Богочеловечества есть цель, во времени последнее и достижимое лишь в бесконечной перспективе: «...первое по существу, абсолютное, *становится* последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно *есть*. Если абсолютное в человеке становится, то, очевидно, оно должно быть помимо человека, так как иначе нечему было бы становиться» (там же. С. 717).

Антропологические воззрения В. С. Соловьева явно сформировались в рамках религиозного мирозерцания, в основе их лежат христианские представления о человеке как образе и подобии Божию. Антропология, изложенная в трудах философа, показывает религиозный характер философствования ее автора. Вместе с тем Соловьева нельзя причислить к ортодоксальным сторонникам православия, на что неоднократно указывали как представители Церкви, так и светские исследователи его творчества. В. С. Соловьев положил начало совершенно оригинальной для русской культуры традиции религиозной философии, которая, не совпадая ни с богословием, ни с философией религии, оказалась чрезвычайно плодотворной для развития отечественной мысли. Оригинальное решение «загадки человека», предложенное великим философом, получило свое развитие в антропологических концепциях С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка и др. И в наше время глубокое

понимание и усвоение идей антропологии В. С. Соловьева может стать одной из отправных точек возрождения отечественной философии.

Д. В. Пивоваров
г. Екатеринбург

В. С. Соловьев о сущности религии

В религиозной литературе распространены следующие сущностные дефиниции религии: а) вера в сверхъестественное; б) восстановление связи с Богом как Полнотой Бытия (монотеизм); в) особое чувство зависимости человека от бесконечного (Р. Шлейермахер); г) символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер); д) вера в невидимые духовные существа (Э. Тайлор); е) олицетворение и умилоствление тех природных сил, перед которыми люди беспомощны (Дж. Фрейзер); ж) фантастическое отражение в форме неземных сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком (Ф. Энгельс); з) чувство священного (Дж. Хаксли); и) сакрализация базовых социальных связей (Э. Дюркгейм); к) универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд); л) ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер); м) вера в судьбу (Д. Б. Пратт); н) система истин, способных переделать характер принимающего их человека (А. Уайтхед); о) стремление отстоять во что бы то ни стало всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

Любое из названных определений, вероятно, описывает не всю, но лишь ту или иную грань реально противоречивой и богатой сущности религии. Возможна ли такая обобщающая их формула, которая бы не только теоретически объясняла потребность в многообразии определений религии, но также вскрывала потаенный смысл каждой частной дефиниции в отдельности? Полагаю, именно В. С. Соловьев хорошо обосновал в своих произведениях искомую интегральную формулировку религии. Обратимся, например, к его работе «Чтения о богочеловечестве» (Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989) и обсудим развиваемое в ней представление о предельной сущности религии.

«Религия, говоря вообще и отвлеченно, – пишет Соловьев, – есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» (там же. С. 5); *«Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...»* (там же. С. 14). *Безусловное начало всего существующего* философы именуют по-латински *absolutus*; говоря иными словами, религия – это связь человека и мира с абсолютом. Каждый волен мыслить под «абсолютом» нечто свое: Персону (Единого Бога), безличностное первоначало (брахмана, материю-субстанция), конечную

© Д. В. Пивоваров, 2000

цель (Царство Божие, нирвану, коммунизм), предельно общий закон бытия (дао, закон сохранения энергии) и т.п.. Но какое бы доктринальное значение выборочно ни придавать «абсолюту», всякий раз модифицируемая нами дефиниция тем не менее будет в целом подпадать под общую формулировку Соловьева и соответствовать ей. Эта формулировка удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии – космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических (об этих типах см.: *Пивоваров Д. В. Религия// Современный философский словарь/ Под ред. В.Е. Кемерова. Лондон, 1999. С.738-744*). Поясню сказанное.

Не вызывает сомнения, что жизнь на Земле тесно связана с законами космоса и что эти законы могут быть особо почитаемы людьми как ориентиры осмысленной эволюции человечества. В отношении *космоцентрической* религии дефиниция В. С. Соловьева может быть развернута путем следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система – к центру нашей Галактики, а последняя – к еще более энергичному центру Метагалактики. Итак, согласно научным данным, в мире есть ряд последовательно возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, следует гипотетически заключить, что должен быть предельно мощный – безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, сходятся все незримые нити бытия.

Геометрической моделью Бога-Вседержителя (насколько вообще мыслима такая модель абсолюта) способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (это «благо», «добро»), а вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца («силы зла»?). Не случайно возник культ Солнца и были персонифицированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и сатаны, абсолютного добра и зла. Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение — например, как притяжение планеты к более мощному космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа Метагалактики, мы получаем возможность геометрически истолковать природу многобожия (политеизма), иерархии богов.

Из сказанного, полагаю, вытекает возможность логически выделить в космоцентрической религии два уровня – уровень *объективной религиозности* и уровень *субъективной религиозности*. По-моему, религиоведы прежде не замечали возможности данного вывода; подобная классификация уровней религии в научной литературе до сих пор отсутствовала.

Мы далеко не всегда осознаем собственную объективно-реальную религиозность, хотя человечество в целом и каждый из нас в отдельнос-

ти (равно как и любая частица мирового порядка) на самом деле сопряжены с абсолютным космическим центром. Если космос бесконечен, то и центр его укореняется в любой точке Вселенной (П. Абеляр). Следовательно, повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в идее объективно-реальной религиозности всякого нечто. Не потому ли любое определенное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбывную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды?

Повторю, метафизическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественнонаучным правдоподобием указанной выше астрофизической индукции. Проблема истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своею *faith* – верой (подробнее об этом см.: Пивоваров Д. В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург, 1994). Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности.

В этом смысле нет нерелигиозных людей, все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т.д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил – мол, нет никакой иерархии космических центров энергии и ничего абсолютного в природе не бывает.

Иное дело – религия субъективного порядка, т. е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с абсолютным. Когда говорят о какой-либо конкретной «религии», то обычно подразумевают именно субъективную религиозность, проявляющуюся в той или иной конфессиональной форме. В произведениях самого В. С. Соловьева я не обнаружил терминов «объективная религиозность» и «субъективная религиозность», тем не менее стоящие за такими терминами понятия, как мне представляется, могут быть при желании «вычитаны» из его общей идеи религии.

В некоторых *социоцентрических* религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т.п.). Вместе с тем дефиниция Соловьева приложима и к характеристике социоцентрических религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе («золотой век», «тотем», «пролетарский вождь»), либо в будущем со-

стоянии человечества («царство разума», «коммунизм»). Так, развивая основную идею Ч. Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса — раса сверхлюдей. Подобно тому как человек, якобы произошед от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недо-человсков». Религия фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Владимира Соловьева может быть использовано также для анализа *эгоцентрических* религий, полагающих «безусловное начало» внутри индивидуального субъекта.

Дав предельно общую дефиницию, годную для охвата всех религий, Соловьев затем подставляет в нее, как в алгебраическую формулу, специфически христианские константы, в связи с чем дальнейшая конкретизация Владимиром Сергеевичем идеи религии уводит читателя из сферы универсального. Писатель утверждает, что абсолют доступен человеку лишь через прямое и внутреннее откровение и что воссоединение с абсолютном может быть только свободным (Соловьев В. Указ. соч. С. 14). Воссоединение изнутри с божественным началом, читаем у Соловьева, оказывается ненасильственным потому, что сама личность в некоторой мере божественна, имеет в себе бесконечно-безусловное (там же. С. 20). «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом несвобода, внутреннее рабство человека» (там же. С. 26) Религиозный интерес у человека возбуждается его волею, разумом и чувством, в коих как-то коренится момент безусловного (там же. С. 32).

Автор философии всеединства верит, что христианство способно установить совершенную связь с троичным Божественным началом. «Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), — сказано Соловьевым, — а та, которая *все в себе содержит* и всеми обладает (полный религиозный синтез)» (там же); ведь «...безусловное должно быть одновременно и единым, и многим, а не просто единым или только многим» (там же. С. 97). Связь конечного и относительного с бесконечным и абсолютным имеет диалектический характер: не только относительное обретает момент абсолютного, но и абсолютное — *благодаря этой связи* — релятивируется. Чтобы Бог отличался безусловно от нашего мира, «необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир... божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собой, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другою» (там же. С. 110) Человек принадлежит обоим мирам — божественному и материальному, — свя-

зывает их, а потому в нем есть главное противоположение безусловно-го и условного, божества и ничтожества. «Но в таком случае логически необходимо признать, – настаивает Соловьев, – что он (человек. – Д. П.) существует не только после смерти, но и до рождения...» (там же. С. 120).

Мир однажды отпал от Бога и распался на множество враждующих элементов из-за того, что мировая душа свободна выбирать между связью и распадом; «...длинным актом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы стать действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, т.е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом» (там же. С. 137).

Таким образом, общая дефиниция религии В.С.Соловьёва универсальна, обобщает все ныне существующие в религиозоведении определения религии и вскрывает предельно мыслимое объективное основание религии.

Н. А. Подзолкова
г. Озерск

Эстетическое учение Владимира Соловьёва

Своевременно ли сейчас вспоминать эстетическое учение Владимира Соловьёва? Ситуация слишком шаткая, слишком напряжённая, слишком серьёзная, чтобы заниматься чем-то второстепенным, отвлечённым и необязательным? Надо выбрать *существенное* и начать жить. Иначе как избежать того порочного круга, о котором писал Лев Толстой: «Тысячи работников дни и ночи из последних сил работали, набирали, печатали миллионы слов, и почта развозила их по всей России, а мы всё ещё больше и больше учили, учили и учили и никак не успевали всему научить, и всё сердились, что нас мало слушают» (*Толстой Л. Н. Исповедь*// Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 16. М., 1983. С. 112).

Как правило, эстетические воззрения философов носят характер вспомогательный. Они встраиваются в общую систему, а потому бывают часто слишком абстрактны и рациональны. Эстетика Владимира Соловьёва также является частью его системы, но именно *необходимой* частью, органичной и внутренне вполне самостоятельной.

«Великим духовидцем – вот кем был Владимир Соловьёв» (см.: *Андреев Д. Л. Роза мира*. М., 1992. С. 193). Один из крупнейших мыслителей своего времени, общественный деятель, поэт, в чём-то даже святой, этот человек трижды пережил опыт духовного общения с Мировой Жен-

ственностью – изумительным существом, которое уже предвосхищается нами повсюду, где сквозь косный покров вещественного мира пробиваются лучи негасимого сияния Божественной Красоты. Человек, сумевший при жизни подняться на недостижимую высоту для свидания с Мировой Женственностью и возвестивший миру о возможности Ее воплощения на Земле, не мог переоценить в своем творчестве значение и смысл Красоты.

Все видел я, и все одно лишь было –

Один лишь образ женской красоты...

Безмерное в его размер входило, –

Передо мной, во мне – одна лишь Ты.

(Соловьев В. Три свидания). Пожалуй, только в уникальном труде Даниила Андреева, повествующем о грядущей мировой религии – Розе Мира, во всей глубине раскрыто неочиненное пока для человечества пророчество Владимира Соловьева. «Как изумились бы миллионы и миллионы, если бы им было показано, что тот, кто был позабытым философ-идеалистом в России, теперь достигает и творит в таких мирах, куда еще не поднялись даже многие из святых Синклита (Пушкин, Достоевский, Лермонтов, Толстой...)» (Андреев Д. Л. Указ. соч. С. 195).

«Иконой Афродиты Небесной» назвал Вячеслав Иванов гармонию воздвигнутого им мировоззрения. «Наша почти ещё детская мысль смущённо отшатнулась от этого многообразно оформленного и расчленённого единства, столь сложно соподчинённого при всей своей кристаллической ясности, столь разносторонне уравновешенного, столь космически устроенного» (Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева// Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 338). Вот почему слово Владимира Соловьева о Красоте есть именно то *существенное слово*, которое так необходимо слышать и понять всем думающим людям.

Чайке, кружащей над бескрайней равниной моря, безразлично (если, конечно, она не Джонатан Ливингстон), что в изгибе ее белых крыльев, в солнечных зайчиках, пробегающих по воде, когда она пикирует вниз за рыбой, в радужных переливах волнующегося моря воплощается в этот момент идея Красоты, Свободы и Полета. Воплощается – значит, облачается в плоть, оживотворяется, осуществляется здесь, в нашем мире, на нашей планете Земля. И правильнее будет сказать, что не идея, а сама Красота является миру в этом полете, что Красота эта «не зависит от наших субъективных представлений, а связана с действительными свойствами, присущими видимому нам мировому пространству» (Соловьев В. Красота в природе// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 364). Так писал о ней Владимир Сергеевич Соловьев.

Однако парящая чайка, будучи воплощением Красоты, воплощением иного, «достойного бытия» внутри себя, – существо, чуждое и этого бытия, и этой Красоты. Хищно заглатывая выхваченную из воды рыбу, она ничуть не задумывается, как ее животный инстинкт сочетается с

просвечивающими вокруг отблесками мировой гармонии. Но именно это несоответствие между одухотворенной, осуществленной в Красоте формой природного мира и его духовно-безразличным, диким содержанием полагает путь, цель и смысл нашего, не животного, а человеческого бытия. Слово Божье произнесено изначально, нужно только уметь расслышать Его. И Замысел Божий уже присутствует в мире, но раскрыть Его удастся пока лишь избранным.

«В природе, – писал В.Соловьев, – темные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом, самая это победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни» (*Соловьев В. Общий смысл искусства*// Указ. соч. С. 392-393). В искусстве и в человеческом творчестве Красота может быть, наконец, освобождена от вещества как «косности и непроницаемости бытия». Тогда написанная рукой гениального мастера чайка уже не превратится в прожорливую хищницу или гниющий комок перьев. Но, освобождая и увековечивая Красоту, искусство не касается самого существа чайки. Не в силах внушить ей идею духовного совершенствования, оно только рисует идеальный образ – ту прекрасную Чайку, которая должна появиться в свете будущего мира.

Красота как провозвестница Мировой Женственности ищет для своей прекрасной формы столь же прекрасное содержание. Ведь лишенное внутреннего огня духовного совершенствования Ее бытие является преходящим и поверхностным. Но возможно ли мириться с преходящим свойством Красоты? Нет, и еще раз нет. Мир наш потому и держится до сих пор, что в нем неотвратимо и как будто исподволь зреет необходимость обретения Красотой бессмертной сущности. И необходимость эта уже давно проникла в нас, в человеческое самосознание, способное понимать и стремиться к совершенству. Мы – и есть возможность воплощения Мировой Женственности. Мы – и есть содержание, способное стать достойным своей формы. Мы – и есть будущая реальность бессмертного существования.

Прекрасное существо, если оно столь же осмысленно прекрасно изнутри, как и снаружи, не может умереть. Где покоится тело Джонатана Ливингстона – чайки, которая всю жизнь стремилась к совершенству? Джонатан не умер и не мог умереть. Наоборот, чем дальше чайка учится, тем сильнее, крепче и лучезарнее становится ее тело, живое тело из плоти и крови. Это тело уже не знает границ пространства и времени, ибо «воплощает собой идею Великой Чайки, всеобъемлющую идею свободы» (см.: *Бах Р. Чайка по имени Джонатан Ливингстон*. Новосибирск, 1989. С. 65).

Представление Вечной Женственности именно как живой личности, прекрасной и совершенной, – идея, не новая для человечества. Скажу даже больше – она стара как мир. Нездешнее, всепроникающее и утеша-

тельное сияние Мировой Женственности наполняет собой мистические прозрения Данте, изливается с полотен Боттичелли и Рафаэля, угадывается в небесной гармонии античных статуй. Русская живопись, русская литература, музыка, театр дышат единым ритмом с Ее волшебнымдыханием. Вспомните Татьяну Ларину, изумительные образы тургеневских женщин, Снегурочку Островского, чеховскую Чайку. Да и возможно ли исчерпать этот список до конца ?

Отзвуки идеи Вечной Женственности слышатся в богословских трактатах о Церкви Христовой, в канонических писаниях о Богородице, в гностических учениях о Софии. Именно эта последняя, то есть София Премудрая, оказалась наиболее близка к живой сущности Воплощенной Красоты, к истинному существу Мировой Женственности. «Только София, – писал величайший русский философ и богослов Павел Флоренский, – одна лишь София есть существенная Красота во всей Твари; а все прочее – лишь мишура и нарядность одежды» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 351).

Но вот речь уже не об идее, а о живом факте, о возможности личного общения с софийной Красотой. Что такое человек перед лицом Вечной Женственности? Какая роль предначертана ему в этом общении? Пристально всматриваясь в себя, что может он отдать прекрасному существу, жаждущему своего воплощения? Владимир Соловьев увидел это назначение в смысле человеческой Любви. «В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет, – писал философ, – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность» (Соловьев В. Указ. соч. С. 513). Но главное, что Человек может появиться, потому что эти две разные индивидуальности способны друг друга любить.

Любовь тождественна Воссоединению. Воссоединение тождественно Совершенной Целостности. А Совершенная Целостность тождественна Вечной Жизни. Воплощаясь на Земле, Мировая Женственность раскрывает врата Вечной Жизни, завершая собой живое триединство Истины, Добра и Красоты. Распознав в любимом живое воплощение Красоты, мы тем самым утверждаем его Истинность в этой Красоте и стремимся осуществить эту Истинность в свете Мирового Добра. Так замыкается триединое кольцо Любви. И два существа, осмысленно и добровольно преодолев свою разьединенность, возвращаются в отчее лоно Божие, которое они покинули когда-то, избрав для себя тернистый путь личного познания.

Теперь очевидно, что не мы создаем Красоту в собственном воображении, а Она создает нас, побуждая нашу внутреннюю духовную сущность тянуться к соответствию внешней, прекрасной форме. Но «человек уже не только участвует в действии космических начал, он способен знать цель этого действия и, следовательно, трудиться над ее достижением осмысленно и свободно» (Соловьев В. Красота в природе... С. 389).

Осуществить на Земле воплощение Мировой Женственности, одухотворяя открытую нам природную красоту светом истинной Любви, – это ли не достойная цель для существования? То «идеальное единство», к которому мы должны стремиться, предполагает восстановление человеческой целостности, а возможна ли такая целостность в мире, лишенном всеобъемлющего и самостоятельного значения Красоты? Нельзя не задуматься об этом.

В. А. Подкорытов

г. Екатеринбург

Философия права В. С. Соловьева: история и современность

Говорить о философско-правовых взглядах В. С. Соловьева достаточно сложно и проблематично. Во-первых, его идеи относительно роли права в жизни общества проистекают из более общих и важных для него вопросов философии истории, и шире – из его религиозно-онтологических построений; во-вторых, вопросы права никаким образом не представлены в систематизированном виде ни в одном из его произведений и, в-третьих, что следует из первых двух пунктов, эти вопросы не являлись на периферии его основных философских интересов и рассуждений.

Несмотря на эти препятствия, говорить о философии права, о философском понимании, анализе и интерпретации права В. С. Соловьевым необходимо, для этого есть не менее веские и достаточные основания. Во-первых, с историко-философской точки зрения, изучение философского наследия В. С. Соловьева как гения русской философии должно охватывать все стороны его философской системы, и с этой точки зрения мы видим, что, хотя проблемы права и не были для него главными, тем не менее они всегда присутствуют в качестве «фона» его текста, неожиданно проявляясь и выходя на авансцену в его произведениях при необходимости доказать ту или иную мысль. Во-вторых, в этих редкие моменты русский мыслитель сам указывал на важность и необходимость исследования права как существенной стороны социальной жизни. В-третьих, его философско-правовые построения оказали важное влияние на возникновение и становление так называемой московской школы философии права, выходящей из которой составили цвет русской дореволюционной философии права. Произведения П. И. Новгородцева, Н. Н. Алексеева, И. А. Ильина, Г. В. Флоровского, С. И. Гессена и многих других представителей этого направления, которые всегда указывали на В. С. Соловьева как на одного из главных идейных предшественников, сохраняют актуальность по сей день.

Философско-правовые взгляды В. С. Соловьева не оставались неиз-

© В. А. Подкорытов, 2000

менными на протяжении всего его творческого пути: он их правил и видоизменял в соответствии со своим видением общества и истории. Однако основные пункты работы его мысли в направлении осмысления права оставались в целом неизменными, что дает повод именно на них сосредоточить наше внимание.

Во всем совместном, социальном бытии («общественном союзе») В. С. Соловьев выделял три подчиненных принципу иерархии формы, проистекающие из существенной воли человека и из его стремления к объективному благу. Общество экономическое соответствует материальным интересам людей и является основой развития и совершенствования. Вторая ступень – общество политическое, представляющее собой средство («посредство») движения к цели, которой является всецельное, или абсолютное духовное общество.

В русле наших рассуждений находится общество второе – политическое. Основной естественный принцип политического общества, по мысли В. С. Соловьева, есть законность или право, которые носят сугубо формальный характер и призваны осуществлять и соизмерять внешние проявления человеческих личностей, входящих в «общественный союз». Частные формы и проявления этого принципа права («действительные права и законы в действительных человеческих обществах», то есть формы позитивного права) не обладают полнотой совершенства, носят исключительно относительный и временный характер, поскольку определяются различными изменяющимися историческими условиями.

В первом приближении право есть норма интересов, подлежащих публичному охранению. Однако такого определения недостаточно, чтобы уяснить сущность права. Право, по В. С. Соловьеву, основывается на нравственности, поэтому нужно говорить о нравственном праве. Отсюда проистекают требования, которые принадлежат нравственности и не имеют основы в праве. Первое требование – это требование неограниченного и всеобъемлющего безусловного стремления к совершенству (всякое ограничение противно природе нравственности). Второе требование, вытекающее из первого, указывает на недопустимость предписывания внешних действий и предоставляет самому идеальному настроению выразиться в соответствующих действиях, применительно к данному положению. Третье различие права и нравственности и соответственно третье требование нравственного совершенства как внутреннего состояния предполагает свободное или добровольное исполнение порядка. Соединяя вместе указанные три признака, В. С. Соловьев дает следующее определение права в его объективном отношении к нравственности: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или такого порядка, который не допускает крайних проявлений зла».

В. С. Соловьев неоднократно обращался к анализу и толкованию различных исторических форм государственного устройства. Призна-

вая за Россией великие и самобытные духовные силы, В. С. Соловьев обращал внимание на то, что для России крайне важно узнать и признать формы общечеловеческого общежития, выработанные Западной Европой. Хотя эти формы недостаточны для осуществления нравственного прогресса, но для последнего недостаточно и только индивидуального совершенствования лиц, необходимы соответствующие изменения общественного строя. Отстаивая эти постулаты, русский мыслитель критиковал как славянофилов за их необоснованный, с его точки зрения, оптимизм по поводу ненужности права для некоторых благословенных Богом народов, к числу которых они относили и русский народ, так и позицию «непротивления злу насилием» Л. Н. Толстого, объявившего право вообще и при любых условиях вредным и безнравственным.

В. С. Соловьев отстаивал идеальную сущность права. Он стремился обнаружить силу права и противопоставить его праву силы. Роль права в человеческой жизни представлялась ему прежде всего в свете его высшего идеального предназначения. Служить идеалам нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей – вот высшая задача права по В. С. Соловьеву.

Философско-правовые идеи В. С. Соловьева получили свое развитие, в частности, в работах русских юристов и философов права Московского университета, ближайшим из которых нужно назвать П. И. Новгородцева. В работах этого мыслителя получили развитие идеи сущности правосознания, общественно-правового идеала, роли права в обществе, основополагающего значения личности в правовом государстве и многие другие. П. И. Новгородцев отстаивал также идею недостаточности положительного законодательства для общественного порядка и гармонии, приводя в качестве примера Древнюю Грецию, где правители не смогли воплотить в жизнь результаты напряженной работы мысли, и провозглашение принципов свободы, равенства и законного порядка не спасло Афины от гибели. Необходимость нравственных требований для достижения правового состояния, по П. И. Новгородцеву, тут очевидна. Сам П. И. Новгородцев выступил учителем целой плеяды выдающихся философов и мыслителей. Среди непосредственных учеников и последователей П. И. Новгородцева исследователи его творчества называют И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Алексева, В. А. Савальского, А. С. Яценко, В. В. Леонтовича, Г. М. Каткова, многие его идеи развивались С. Л. Франком, С. И. Гессеном и другими.

Сегодня мысли В. С. Соловьева о природе права, о соотношении права и нравственности и в целом философско-правовые взгляды, высказанные им самим и его последователями, остаются существенной частью философских, социально-философских, философско-правовых и чисто юридических дискуссий. Например, на конференции специалистов в области этики, состоявшейся в апреле 1993 г. в МГУ, в выступлении

ях западных ученых-коллег доминировала мысль о том, что нравственность строится на праве. Необходимо, по их мнению, определить права человека: «фундаментальные», «неотъемлемые» и т. д. А на этой основе уже выстроить общечеловеческую мораль. Со стороны отечественных ученых была высказана и другая позиция: например, В. Н. Шердаков в этой связи отмечал, что, разумеется, для развития нравственности и подлинной свободы необходимо нормальное правовое общество. Однако законность, легальность поведения отнюдь еще не есть нравственность, поступать по закону – это еще не значит поступать по совести. Упор на юридическое право может сделать излишней совесть. К чему приводит толкование правила «Что не запрещено законом, то позволено», мы видим сейчас, наблюдая наших молодых и не только молодых людей. Право – лишь минимум морали. Те нравственные принципы, которые закреплены в законе, теряют качество добровольности. Высшие нравственные принципы не могут входить в правовой кодекс, и соотношение между правом и нравственностью – обратное тому, которое предлагается. Именно нравственность – основа права. По Платону, добавляет В. Н. Шердаков, справедливость – высшая добродетель. Русское слово *справедливость* имеет один корень со словом *правда*. Оно означает «жить по правде». Это сумма всех добродетелей (по Платону – четвертая, высшая добродетель, венчающая умеренность, мужество и мудрость). Свобода, взятая в чисто юридическом понимании, не есть еще гарантия справедливости, она может нести зло. Таким образом, идеи В. С. Соловьева и сегодня остаются значимыми в философских спорах о природе права, нравственности и справедливости.

О. С. Пугачев
г. Пенза

Этические принципы «практического идеализма».
К вопросу об актуальности

Русскую философию Серебряного века часто характеризуют как «конкретный» идеализм, что можно считать с интенцией к соединению с важными жизненными проблемами, попытками влиять на реальные отношения, складывающиеся в обществе. С этой стороны характерна концепция «практического идеализма», сформулированная В. Соловьевым. Ее суть сводится к следующим положениям: 1) не закрывать глаза на дурную действительность, но и не возводить отрицательное в нечто непреодолимое; 2) «замечать в том, что есть, настоящие зачатки или задатки того, что должно быть»; 3) опираясь на эти неполные и несовершенные, но все же действительные проявления добра, как данного, способствовать их сохранению и росту; 4) стремиться через это все более

© О. С. Пугачев, 2000

сближать действительность с идеалом; 5) в самой «низшей» жизни воплощать «откровение прошлого»; 6) практический идеализм объявляется универсальным принципом, одинаково применимым как в личной, так и в социальной жизни; 7) его носитель является «действительным служителем добра и исправителем действительности» (Соловьев В. Судьба Пушкина// Соловьев В. Литературная критика. М., 1990. С. 186-187).

На первый взгляд ничего оригинального в этом учении нет, и мы можем констатировать его сходство с принципами нормативной этики. Но зададимся следующими вопросами. Почему же идеализм, и почему «практический»? Во-первых, довольно легко отыскать в философии и поэзии мыслителя такие мотивы, которые говорят о нем как о платонике и неоплатонике. Согласно данным позициям, именно «идея» все животворит, в человеке она – душа, она есть самое начало жизни. Но идеи внеположны миру, и мир наследует в моральном плане от горнего только идеалы. Идеалы же берутся *не из действительности* и, согласно Соловьеву, смысла не имеют, если в основе своей недостижимы. Идеал *может*, а значит, и *должен* быть воплощен на земле. Исправлять же дурную действительность следует, опираясь на образец «Царства Небесного». Согласно Соловьеву, нужно развивать в себе «нравственный слух», иначе, при его глухости, нечуткости, и гении, достигшие вершин творчества, могут оказаться житейски и по существу в морально ложном положении, ввиду разрыва между творческим идеализмом, сублимацией художественных сил и отречением от просветов вдохновения в реальной жизни, отказа следовать высшему в условиях обыденности. Идеал есть долженствование, и от долженствования он переходит к норме. Но вот какой же в самой жизни оказалась норма: всем помогать и никого не обижать. Может быть, это покажется слишком слабым для певца «высшей силы» и жизни как подвига. Этот мир видится, с одной стороны, как чистилище – в плане совершенствования индивидуальной души; с другой – в нем должна исполниться заповедь: «И на земле, как на небе». «Практический идеализм» не принимает крайностей: «все на земле» или «все на небе». Для него важно соединение, но не слияние противоположностей – Бога и мира, небесного и земного, духовного и материального в истине «всеединства и всецелости» (Соловьев В. С. Воскресные письма. Небо или земля?// Вестн. МГУ. 1993. № 3. Сер. 7, Философия. С. 61). Практический идеалист не должен бежать от мира, но, подобно Христу, идти в мир с целью его совершенствования. Сама идея нравственного совершенствования постигается как истинно христианская. Как верно заметил А. Ф. Лосев, Соловьева, «по-видимому, нельзя причислить к сторонникам евангельской нормы как чисто духовной и к сторонникам материальной жизни без подчинения евангельской норме. По В. Соловьеву, хотя евангельская норма является абсолютной, но как раз именно поэтому она является в известной мере нормой для материальной и общественной жизни» (Лосев А. Ф. Владимир

Соловьев и его время. М., 1990. С. 465).

Человек, следующий данной концепции, не даст тяжким испытаниям подавить свою душу: крушение личного счастья не отзывается разочарованием мизантропа. Более того, и крушение счастья национального не должно повергать практического идеалиста в безразличного к судьбам родины космополита (см.: *Соловьев В. Мицкевич// Соловьев В. Литературная критика...* С. 211-212). Он всецело исповедует высшую правду, полагаясь на свидетельство совести, и, поднимаясь на высшие ступени нравственного развития, он не отрицает высокомерно и гордо того, что уже преодолено, над чем возвысилось его сознание, но относится с любовью к тому, что нуждается в помощи и спасении.

Возникает вопрос: не является ли идея духовного роста чисто метафизической проблемой? Соловьев полагал, что способность человека делаться лучше и больше самого себя, перерастая собственную «наличную действительность», есть факт опыта, как, например, физический, или «пассивный», рост. В принципе человек рассматривается им как «форма» добра, выступающего его абсолютным и идеальным содержанием. Этого нет в действительности, но данная цель достижима, и достигается она нравственным деланием, или подвигом. Этот подвиг состоит прежде всего в победе над смертью. Трезво оценивая данные условия, философ констатирует факт смерти как неизбежный. Но, задается он вопросом, действительно ли наличные условия неизменны и неприкосновенны? Нравственно совершенный человек изменяет к высшему состоянию и саму окружающую среду, и тут он, как сверхчеловек, может преодолеть смерть, идя по пути, «которым шли, идут и будут идти многие, на благо всех» (*Соловьев В. Лермонтов// Соловьев В. Литературная критика...* С. 277), и этот путь – следование за Христом как воплощением морального идеала, чья нравственная сила оказалась настолько великой, чтобы одолеть смерть. Соловьев относится к тем мыслителям, которые были склонны принимать религиозное учение более по духу, чем по букве, и на этом пути они часто становятся в противоречие с теми или иными догматами или устоявшимися мнениями церковной среды. Мыслитель вовсе не исключает того, что человек, и не просвещенный христианским светом, суть Христов по духу именно в силу своей нравственной убежденности, веры и поступков.

Рассматривая «практический идеализм» как один из вариантов нормативной этики, мы обращаем внимание на необычайную сопряженность в нем нормы и идеала, когда деятельное служение идеалу не останавливается на последнем, как в принципе не достижимом уровне бытия. Такая высокая заданность моральной жизни может расцениваться как нереальная. С этой стороны, в вопросе об актуальности практического идеализма, возможны лишь два решения: да или нет. В этой бинарной оппозиции остается затребованным временем первое, ибо в данном случае позволяет сохранить человечность как высшую и развивающуюся ценность.

Вл. Соловьев о кризисе западной философии

Критическому анализу западной философии посвящены несколько ранних работ Вл. Соловьева: «Кризис западной философии (против позитивистов)», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «На пути к истинной философии» и другие.

По названию перечисленных работ можно предположить, что Вл. Соловьев критику западной философии сочетает с указанием путей выхода из кризисного состояния. Так оно и есть.

Западная философия, по Соловьеву, оказалась построенной на тех или иных принципах (началах), имеющих отвлеченный, абстрактный характер. «Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлечены от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого» (Соловьев В. Критика отвлеченных начал// Соловьев В. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 586). Так, панлогизм Гегеля, волюнтаризм Шопенгауэра – в онтологии; рационализм, эмпиризм, позитивизм – в гносеологии; гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм, ригоризм – в этике. Все это примеры отвлеченной философии. Различия философских систем и течений не отменяют общего правила, по которому все они строятся. На основе рассудочной деятельности, суть которой состоит в анализе, в разложении конкретного на категории, последние могут получить несвойственное им значение. По словам Вл. Соловьева, они «гипостазированы, им приписывается действительное бытие, которое они в своей особенности не имеют» (Соловьев В. Кризис западной философии (против позитивизма)// Соловьев В. Указ. соч. Т. 1. С. 75). Отвлеченный характер западной философии придал ей черты *односторонности*, которая присутствует даже в философской системе Гегеля, претендующей на универсальность и полноту постижения бытия. «Сняв все рассудочные ипостаси старой метафизики в своей абсолютной идее, Гегель гипостазировал саму эту идею: и как ни далек от схоластики великий разрушитель всех схоластических определенностей, его собственный принцип – понятие само по себе – есть не что иное, как схоластическая *entitas*, субстанциональная форма, *universale ut reale*» (там же. С. 78).

Неизбежный спутник всякой односторонности в философии — идеа-

лизм, именуемый так по источнику своего происхождения (отвлеченное, рассудочное гипостазирование категорий) и по результату, т.е. по отношению к действительности и истине. Идеализм в свою очередь обусловил *практическую бесплодность, бесполезность и безжизненность* западной философии: «... чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философией, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную» (Соловьев В. Указ. соч. С. 92). Философский рационализм, уводящий теорию от практики, подрывает основы нравственной жизни, поскольку деятельность мыслителя все более превращается в способ *самовыражения*, а плоды его труда служат преимущественно целям *самоутверждения отдельного человеческого «я»*. В результате этого, считает Вл. Соловьев, западная философия обнаруживает не только свою общественную бесполезность, но и неспособность разрешать экзистенциальные вопросы личности: «Объективная реальность, давно исчезнувшая для логического понятия, сохраняет всю свою практическую действительность для живого человека как *необходимость физического страдания и смерти*. Перед этой внешнею действительностью, которая рано или поздно превратит мое божество в блюдо для червей – таких же богов для себя – перед этой внешнею действительностью мое самоутверждение абсолютно бессильно» (курсив мой. – В. С.) (там же. С. 98).

Роковой причиной, обусловившей кризис западной философии, стала утрата Западом духовной целостности, произошедшая вследствие укоренения в мышлении философов и ученых установок картезианской методологии, которая провела грань между теоретической философией и позитивной наукой: «Первым следствием этой пагубной ошибки был разрыв между натуральной философией, превращенной в науку *о мертвом*» (курсив мой. – В. С.) веществе и скоро раздробившейся на множество частных наук и отказавшейся от самого названия философии, и между идеальной философией, сосредоточившейся в области чистого мышления и скоро потерявшей характер науки, т.е. положительного и достоверного знания... Весь ученый мир Европы разделился на два чуждые и большей частью враждебные друг другу лагеря: одни занялись исключительно вещественной и механической стороной мироздания, оставляя без внимания или даже прямо отрицая все духовное; другие же исключительно сосредоточились на идеальной и логической стороне существующего. Пренебрегая всем физическим и материальным» (Соловьев В. На пути к истинной философии// Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С. 328-329). Каков же выход из этого положения, вопрошает русский мыслитель, и сам же отвечает: «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего эту путаницу, т.е. решительно признать, что и мертвое вещество, и чистое мышление, и *res extensa*, и *res cogitas*, и всемирный механизм, и всемирный силлогизм

суть лишь отвлечения нашего ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть *жизнь*... Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни Божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы» (там же. С. 330).

Итак, по В. Соловьеву, всякое отвлеченное знание является по существу мертвым. Следовательно, необходимо живое знание, которое живо тогда, когда оно непосредственно связано с жизнью (Лосев А. Ф. писал: «Его (Соловьева В. С.) философия, и ранняя, и поздняя, не есть только логика и только система категорий, как это легко может показаться при беглом просмотре трудов его ранней юности. Эти труды были прежде всего *философией жизни* (курсив мой. – В. С.), а не погоней за логическими схемами и за построениями категориальной системы» (Лосев А. Ф., Владимир Соловьев, его время. М., 1990. С. 153-154)). А непосредственно связанным с жизнью может быть только цельное знание, представляющее собой универсальный синтез религиозного откровения (теологии), национальной философии и положительной опытной науки. Нетрудно заметить, что в воззрениях В. Соловьева пересеклись две тенденции. Одна из них, безусловно, восходит к И. В. Киреевскому. Правда, следует заметить, И. В. Киреевский живое (истинное) знание относил к познавательной деятельности целостной личности. Вл. Соловьев, как видим, акцент делает на универсальности знания. Другая тенденция к преодолению рационализма и идеализма родилась в недрах самой западной философии. Движение, начатое А. Шопенгауэром и Э. фон Гартманом, наибольшую силу получило в философии жизни и в философии практики, т. е. в учениях Ф. Ницше и К. Маркса. Таким образом, общая логика развития западной постклассической философии и становления русской мысли совпадает: обе они пытаются постичь жизнь, сделаться философией жизни и практического действия. Однако понимание жизни и практической роли философии у русских мыслителей иное, чем в ницшеанстве и марксизме, в полемике с которыми наша отечественная мысль углубляла прежде всего свои духовные основания.

В. С. Соловьёв и Ф. М. Достоевский

Два больших русских мыслителя – Соловьёв и Достоевский были близки и в личном, и в творческом плане. В конце 70-х годов XIX в. Соловьёв и Достоевский совершили паломничество в Оптину Пустынь. Эта поездка была связана со смертью сына Достоевского Алёши. А. Г. Достоевская упростила В. Соловьёва уговорить Достоевского поехать с ним в Оптину Пустынь. Видимо, она рассчитывала, что Достоевский найдёт там успокоение. Так и случилось. Из Оптиной Пустыни писатель вернулся успокоенный и с вдохновением приступил к написанию своего последнего романа «Братья Карамазовы». Некоторые события и персонажи романа навеяны впечатлениями от посещения святого места.

Вл. Соловьёв был близким другом и любимым собеседником Достоевского. Достоевский был горячо привязан к молодому философу. Он говорил, что Соловьёв своим духовным обликом напоминает ему друга юности И. Шидловского, и сравнивал прекрасное лицо философа с лицом Христа. В 1877 г. Соловьёв читал в Обществе любителей российской словесности вдохновенную речь «Три силы». Идеи этой речи близки идеям Достоевского. Соловьёв обличает западную цивилизацию, которая утверждает «безбожного человека», и верит, что Россия является той третьей силой (первая – мусульманский Восток, вторая – западный мир), которая должна дать «человеческому развитию его безусловное содержание», «дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом» (Соловьёв В. Три силы// Смысл любви: Избр. пр. М., 1991. С. 38). Великое историческое призвание России – призвание религиозное, «оживить, одухотворить враждебные, мёртвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом». Эти идеи Соловьёва созвучны идеям Достоевского, изложенным в «Дневнике писателя». Мысль о вселенскости русского духа, лежащая в основе Пушкинской речи Достоевского, была высказана до него Соловьёвым.

В начале 1878 г. В. Соловьёв прочёл серию лекций «О Богочеловечестве» в Петербурге. Достоевский был внимательным слушателем Соловьёва: у него он нашёл ясную и острую формулировку своих заветных мыслей. В. Соловьёв так определяет задачу «христианской философии»: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остаётся непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведённые и до конца осуществлённые обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловече-

ства» (Соловьёв В. Чтения о богочеловечестве// Соловьёв Вл. Соч.: В 2 т... Т.2. С.27).

Идея Богочеловечества – важнейшая идея философии всеединства Соловьёва, и эта идея – основополагающий центр последнего романа Достоевского «Братья Карамазовы». Совершенствование человека и человечества есть богочеловеческий процесс. Человек, по Соловьёву, существо дуалистическое. Каждый человек является и безусловно сущим и в то же время – природным, эмпирическим существом. Как природное существо – человек ограничен, а как божественное – идеальное, безграничное, вечное существо. Освобождение человека от эмпирического, условного в нём состоит в достижении безусловного содержания. Эти идеи Соловьёва созвучны тем воззрениям Достоевского, которые окончательно сложились у него во втором периоде его творчества.

Высшее, безусловное начало в человеке получает у Достоевского форму «высшей идеи», идеи Христа, или «духовного закона». В. Соловьёв назвал Достоевского предтечей «нового религиозного искусства», где присутствует религиозная истина, с нею художники связывают «задачи своих произведений, из неё черпают свой общественный идеал, ею освещают своё общественное служение» (Соловьёв В. Три речи в память Достоевского (1881-1883)//Соловьёв В. Литературная критика. М., 1990. С.37).

Достоевский считал, что три идеи – о смысле бытия, о Боге и о бессмертии – между собою связаны. В определённом аспекте можно говорить об одной-единственной «высшей идее». В «Дневнике писателя» Достоевский пишет об этом так: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из одной её вытекают» (Достоевский Ф. М. Дневник писателя// Достоевский Ф.М. Соч. Л., 1982. Т. 24. С. 48).

Идея бессмертия как духовного начала в человеческой душе, или идея Христа, появляется в произведениях Достоевского только после мучительного опыта каторги. Четыре года каторги, четыре года «страдания невыразимого, бесконечного» были поворотным пунктом в духовном развитии писателя. В Омском остроге началось перерождение взглядов Достоевского. В феврале 1854 г. он пишет в письме к г. Наталии Фонвизиной: «...я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост: вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» (Достоевский Ф. М. Соч. Л., 1985. Т. 28. Кн. I. С.176).

Судя по многочисленным свидетельствам, каторжные впечатления

буквально перевернули Ф. М. Достоевского и дали совершенно новое направление его мысли. Историю своего духа, историю перерождения убеждений Ф. М. Достоевский рассказывает не в философских терминах, а в художественных образах своих романов. «Встреча с Христом среди разбойников стала источником света, лучи которого разлились по всем его произведениям послекаторжного периода», – считает К. Мочульский (*Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество*// Мочульский К. В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 292). Христос для Ф. М. Достоевского стоит в центре мира и является целью и смыслом человеческой истории. Христос – «идеал человечества вековечный», это самое «высокое представление человека», которое нельзя понять без благоговения. Отрицание этого «всковечного идеала» равносильно разрушению космоса и убийству человека.

Аналогичной точки зрения придерживался и русский философ С. Н. Булгаков, считавший, что Христос занял большое место в творчестве Ф. М. Достоевского и все его книги, особенно последних лет, написаны именно о Христе. Христос стал истинным, хотя и незримым центром размышлений великого писателя, «этой пламенной любовью ко Христу и определялось, в сущности, так называемое мирозерцание Достоевского, его вера» (*Булгаков С. Н. Венец терновый*// Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 228). Особое место, которое занимает личность Христа в творчестве писателя, отмечают почти все исследователи его творчества. Практически все главные герои Достоевского проходят своеобразную проверку на искренность и глубину через их отношение к личности Иисуса. Это определяется тем, что в основу антропологии Достоевского положен принцип глубокого и неразрывного единства отдельной человеческой личности и Абсолюта. Анализ этой диалектики очень убедительно сделан И. И. Евлампиевым (см.: *Евлампиев И. И. Антропология Достоевского. Вече: Альманах русской философии и культуры*. СПб., 1997. Вып. 8.). В тех местах, где появляется Христос, Достоевский достигает неотразимой силы и пафоса.

Христос у Достоевского становится «неким метафизическим гарантом абсолютности человеческой личности» (там же. С. 155). Этот гарант не является какой-то абстракцией, не замещает человека и не превосходит его. Если личность у Ф. М. Достоевского абсолютна, то и гарант её абсолютности – это тоже конкретная эмпирическая личность, которая в своей реальной жизни раз и навсегда проявила свою абсолютность и тем самым навсегда стала абсолютным мерилем для людей.

Религиозная тема, образующая духовный центр творчества Достоевского после каторги, зарождалась постепенно и достигла своего апогея в «Братьях Карамазовых». Если в романе «Униженные и оскорблённые», стоящем в преддверии романов-трагедий, показана бездейственность «естественного добра» и бессилие безбожного гуманизма, то «подпольный человек» Ф. М. Достоевского – это разочарованный идеалист и

устыдившийся гуманист. Во второй части «Записок» парадоксалист выползает из своего подполья, сталкивается с враждебным миром и терпит постыдное поражение: «естественное добро» оборачивается демоническим злом; проповедь оправдания униженных и восстановления падших оказывается бессильной, и любовь разочарованного филантропа переходит в бешеную ненависть» (см.: Мочульский К. В. Указ соч. С. 347).

Идея новой веры выступает в «Записках из подполья» ещё только в виде намёков, «что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду». В письме к брату Ф. М. Достоевский писал о том, что те места, где он хотел вывести потребность веры, были запрещены цензурой. Но в дальнейшем он не восстановил первоначального замысла.

В уста многих своих героев Достоевский вкладывает мысль о невозможности любви к человеку без «высшей идеи» – идеи бессмертия. На следующий день после смерти жены, Марии Дмитриевны Исаевой, Достоевский пишет в записной книжке: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, невозможно. Закон личности на земле связывает; я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. Л., 1980. Т. 20. С. 172). Если гуманисты доказывают идею «естественной любви», то Достоевский возражает: любовь к людям не естественна, а сверхъестественна. Любить себе подобных возможно потому, что есть вера в бессмертие человека. Достоевский открывает в душе человека не только разрушительные, дьявольские силы, но и горний мир – источник вдохновения и гармонии. Старец Зосима говорит, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных». Трагедия для Достоевского не означает безысходности. Диалектика подпольного парадоксалиста, выражающая апофеоз свободы у Достоевского, – это лишь расчистка пути для введения положительного образа человека. Изображая страдание и зло, он разоблачает зло своей верой в конечную победу высшего начала в человеке. В конце концов зло у Ф. М. Достоевского разоблачает само себя. Согласно антропологии писателя, человек хоть и греховен, но не пригнёт грехом: сквозь его падшее и бунтующее естество всегда сквозит образ Божий.

Традиции философской критики в творчестве В. С. Соловьева

Философские искания в России в конце XIX в., обусловленные стремлением запечатлеть все многообразие явлений общественной жизни в их неповторимой индивидуальности и социально-исторической сложности, связывались с надеждами на преобразование мира. Философский взгляд на окружающую действительность, на духовные явления как 50–60-х гг., так и в конце XIX в. нередко преломлялся через литературную критику, эстетику. В 1894–1899 гг. крупнейший философ В. С. Соловьев выступил как критик, как представитель «эстетического» направления, как теоретик поэзии. Известно, что В. Соловьев, оценивая свою деятельность в критике, любил говорить, что возвел литературную критику «на новую ступень» (*Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 69). Безусловно, серьезное отношение философа к критике, использование литературного материала обусловлено стремлением популяризировать теоретические идеи. Рубеж XIX–XX вв. обострил внимание к проблемам современности, к поискам совершенной жизни. Это нашло отражение в направлении философской мысли Соловьева. Поиски синтеза, гармонии, единства философом, размышлявшим о литературе, о смысле искусства, смысле любви, с исключительной глубиной отражали насущную потребность реального изменения действительности. Без признания идеи целостности бытия как смысла жизни и принципа развития, по его мнению, человечеству невозможно избавиться от пороков ни в настоящем, ни в будущем.

В философско-критических статьях он обращался к проблемам, которые волновали его в последнее десятилетие жизни, прежде всего к реализации высших гуманистических общечеловеческих ценностей. Автор приходит к выводу, что процесс осуществления идеи создания всеединого, богочеловеческого общества нравственности должен опираться на безусловные (христианские) нормы добра, истины, красоты. Именно эти категории являются критериями преобразования действительности. В статье «Красота в природе» (1889) категория красоты мыслится им «как преобразование материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 358). При этом красота в природе понимается им не как «выражение всякого содержания», а как содержание идеального, прежде всего как воплощение идеи (там же. С. 360). Вместе с тем красота – «лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования» (там же. С. 361).

Считая целью искусства реальное изменение действительности по законам красоты, добра, истины, философ отмечал, что истина и добро

нуждаются в том, чтобы они были «воплощены» в красоте. При этом, принимая тезис Ф. М. Достоевского «красота спасет мир», он видел в нем созвучие своей идее целостности жизни, достижения положительного всеединства в практической жизни, в художественном творчестве, в теоретической деятельности. В статье «Общий смысл искусства» (1890) он приводит убедительные доказательства того, что красота необходима «для исполнения добра в материальном мире» (там же. С. 392). Таким образом, в системе Соловьева преобразующим началом оказывается именно красота, нетленная и вечная, а не отражающим только действительность (как это свойственно обычно добру и истине).

Критическая деятельность философа связана с предшествующим опытом русской критической мысли, прежде всего с работами Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева и др. В Чернышевском он видел мудрого и справедливого человека, хотя и не разделял материалистические воззрения, воспринимая материализм как элементарную ступень философствования, указывал на его теоретические заблуждения. Соловьев расходился во взглядах с революционными демократами, активно использовавшими литературную критику для популяризации своих идей, и в исходных методологических посылах предстает как объективный идеалист. В то же время, пытаясь выразить всю полноту бытия, диалектику взаимосвязи материального и духовного факторов, стремился доказать принадлежность человека к двум мирам: материальному и духовному. В центре исследовательских интересов мыслителя оказывается попытка примирения материализма и идеализма, считавшего эти направления в философии односторонними, т. е. ложными.

Продолжая традицию русской критической школы, он обосновывал цели и задачи искусства, дает определение художественного произведения как «всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета или явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира» (там же. С. 399). Автор исходит из того, что художник выступает как пророк – и в этом, несомненно, проявляется связь как с критической мыслью его предшественников, так и с воззрениями символистов на искусство. В отличие от революционных демократов, полагавших, что искусство есть правдивое отражение действительности, а подлинные произведения искусства «служат двигателями общественного сознания», Соловьев утверждал, что искусство не является только отражением действительности, отражением идеала, а становится фактическим преобразованием человека и общества, превращением и человека, и общества в идеал (*Добролюбов Н. А. Собрание соч.: В 9 т. Т. 7. М.: Л., 1963. С. 242*).

В переустройстве жизни, по мнению Соловьева, большое место занимает искусство, или свободная теургия (цельное творчество). Обостренное внимание к искусству, литературе как области воплощения идей характерно не только для Соловьева, но и для революционных демок-

ратов, в частности для Н. А. Добролюбова, считавшего, что «литературные рассуждения имеют характер всеобщности...» (там же. Т. 2. С. 225). Если Добролюбов главное достоинство писателя-художника видел в правде изображения действительности, чтобы выработать реальный взгляд на мир, без которого невозможна успешная борьба с общественным злом, то Соловьев полагал, что окончательная задача искусства – воплощение абсолютного идеала в жизни, переустройство действительной жизни. Размышляя об изменении жизни, мыслитель выступает за совершенное искусство, которое должно «воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле...» (Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 404). Им не разделяется точка зрения на искусство, литературу революционных демократов. Например, Добролюбов главное внимание переносит на социально-преобразующую функцию литературы, вне связи с религией. Для Соловьева поиск абсолютной истины оказывается немислим без религии. Вследствие этого главной задачей искусства является нравственное возвышение человека с помощью религиозной веры. Без веры невозможно познание, поэтому наука, философия, искусство, полагал он, выполняют свою миссию в союзе с религией. Их будущее будет основано на свободном взаимодействии, а «не на поглощении человеческого элемента божественным» (там же. С. 399). Обращаясь к действительности, с сожалением отмечал, что все общечеловеческие дела «управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбой и порождают угнетение и насилие» (там же. С. 303). Философ, стремившийся к гармонии, органическому синтезу между религией, философией, опытной наукой, приходил к выводу, что необходимо объединяющее христианское начало, духовная сила веры в истину и добро, без которого невозможно существование политики, науки, искусства. Вследствие этого, высшая задача искусства, раскрывающего полноту жизни посредством художественных образов, – создание «вселенского духовного организма» (там же. С. 398). При этом существующие искусства являются связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни. Религиозно-нравственное учение, идеи которого отражены в критических работах философа, оказалось не совместимо с задачами революционно-демократического движения, в то же время оно противостояло и официальному охранительству.

Идси, изложенные в общепублицистических работах, определяют основу критических публикаций мыслителя. В цикле философско-критических статей о творчестве русских поэтов: А. С. Пушкине, М. Ю. Лермонтове, Я. П. Полонском, А. А. Фете, Ф. И. Тютчеве и др., – он раскрывал задачи критики, поэзии. В представлении Соловьева, поэт, независимо от его философских и религиозных воззрений, внушает «веру в объективную реальность и самостоятельное значение красоты в мире» (Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 404). Обращаясь к поэзии Ф. И. Тютчева, которого он относил к поэтам «гармони-

ческой мысли», с восхищением писал о его отличии от других – о вере «в осязаемую им живую красоту», понимаемую как объективную истину (там же. С. 466). Для мыслителя не существует двух истин – научной и поэтической. Различные науки, исследуя природу лишь частями, находят взаимосвязь между ними, однако не существует науки, которая исследует весь мир в целостности и единстве. Художественный образ в поэзии несет в себе не только отражение реального мира, воззрений поэта, но и должен показывать внутреннюю связь явлений, их смысл. Для отражения целостности бытия в поэзии, как полагал Соловьев, необходимым ее элементом оказывается живое отношение к природе. Заслуга Соловьева как критика – в чувствовании этого целого, в видении всего целого. Как и революционные демократы, он выступил против «эстетического сепаратизма», концепции «искусства для искусства». Однако если критика у его предшественника Н. А. Добролюбова приобретала ярко выраженный социологический и публицистический характер, главной задачей которой становится осмысление и оценка изображаемых явлений, то Соловьев отстаивал подлинное искусство, отличающееся синтезом жизненно важного содержания и одухотворяющей идеи по пересозданию действительности, включающей божественный, человеческий и природный элементы. Философ выступил противником утилитарного подхода к искусству, считая, что искусство выполняет часть задачи по созданию вселенской духовной общности людей. По его мнению, искусство выступает как средство чувственного выражения божественной идеи в материальном мире. При этом искусство призвано служить объективной красоте в единстве с добром и истиной. В то же время он соглашался с Н. Г. Чернышевским в том, что красота существует объективно, считая, что существующее искусство всего лишь «слабый суррогат действительности».

В представлении Соловьева, критика есть рассуждение, содержанием которого не может быть то, что не может быть выражено в общих понятиях. Следовательно, к философской критике он подходил как к выявлению всеобщего, а не индивидуального. Задача критики, отстаивающей красоту как «ощутительное воплощение истины», состоит в показе элементов истины всеединства, которые «захватили душу поэта и по преимуществу выражены им в художественных образах и звуках» (там же. С. 530). Определяющей задачей критика становится выявление объективных основ творчества поэта. Соловьев-мыслитель в своих критических статьях не просто давал анализ поэтических творений, но и, вглядываясь в тайны художественного мира поэта, пытался постигнуть смысл художественного творчества. Для философа-критика, считавшего, что дело поэзии, искусства в том, чтобы «воплощать в осязательных образах... высший смысл жизни», важно и осуществление высшего смысла жизни как идеи добра (там же. С. 472). Добро у Добролюбова – ценность, к которой должен стремиться каждый человек с благородной

душой. В неизменном торжестве добра над злом был убежден чуткий к красоте, поэзии Соловьев. Его философские размышления о духовных основах развития общества, построение которого невозможно без активного отношения к действительности, основывались на религии и любви. Любовь для него не просто земное чувство, а слабое проявление идеальной, божественной любви. В чувстве любви он видит воплощение Божественной силы, проявляющейся в создании природной красоты.

Таким образом, обращение мыслителя к философско-литературным статьям обусловлено настойчивым стремлением объять те сферы творчества, в которых теоретические поиски идеала будущего общества с помощью вселенской истины сочетаются с желанием донести свои идеи, используя литературный материал, современникам. Целостная оценка поэтических произведений, данная Соловьевым в статьях о русской поэзии, тесно связана с проблемами художественного творчества, рассматриваемыми в контексте его философских устремлений. Важным во взглядах философа оказывается восприятие искусства как области «воплощения идей». При этом высший смысл существования человечества он видел в достижении всеединства в практической жизни, теоретической деятельности, в художественном творчестве. Следовательно, создание им целостной картины мира немыслимо без важного анализа поэтического творчества. Это предполагает тесную связь с предшествующей философско-критической традицией. Вместе с тем с именем Владимира Соловьева в конце XIX столетия наметился крупный поворот в русской критике, в которой литературные явления не зависели от социально-политических запросов, а оценивались во взаимосвязи с философскими проблемами преодоления зла с помощью любви и красоты. Соловьев мечтал, что красота, открывающаяся в поэтическом созерцании природы, непременно должна открыться в жизни человечества, а для этого необходимо преобразовывать внешний мир. Тем самым он ставил вопрос, сохраняющий свою актуальность, об активной деятельности человека в мире, настаивал на необходимости преодоления отвлеченно-философского подхода в осмыслении действительности.

Н. В. Снетова
г. Екатеринбург

В. Соловьев и Н. Страхов в их взаимоотношениях

Н. Страхова в философском отношении можно считать предвестником философии серебряного века. С одним из ее представителей, В. Розановым, у него сложились прекрасные отношения, и Страхов был в литературной сфере его «крестным отцом». Розанов выступил с большой статьей «Идея рационального естествознания» с некрологом в «Рус-

© Н. В. Снетова, 2000

ском обозрении», в котором очень высоко оценил творчество Страхова. А с Владимиром Соловьевым у последнего взаимоотношения оказались сложными.

Страхов сразу оценил масштаб личности Вл. Соловьева. Он обратил внимание на вышедшую в 1874 г. работу «Кризис западной философии (против позитивистов)». В статье Страхова «Гартман и Шопенгауэр» отмечается общность взглядов двух мыслителей. Автор статьи согласен с Соловьевым, во-первых, в характеристике состояния западной философии как кризисного, во-вторых, в оценке позитивизма. Оба считают, что на Западе господствует позитивистское поветрие эмпиризма, означающее отрицание философии как метафизики и этики. Страховым критически указывается, что работа Соловьева написана не систематично, иногда обоснование, мысль, которую следует развить, оборваны. Данные замечания могут быть, на наш взгляд, отнесены и к работам самого Страхова. Разногласие касается частных идей. Так, Соловьев высоко оценивает идеи Н. Гартмана, свидетельствующие, по его мнению, о том, что философия, наконец, приходит к союзу с религией, приближается к постижению истинно сущего, как конкретного всеединого духа. Утверждается интерес к метафизике и этике. Страхову фигура Н. Гартмана кажется менее значимой. Поворот в развитии западной философии, с его точки зрения, знаменует книга Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

Расходятся мыслители и в представлениях о причинах кризиса. По Соловьеву, он – результат закономерного, длительного, одностороннего развития западной философской мысли в рамках антитезы рационализма и эмпиризма. С точки зрения Соловьева, теперь же, когда эти два противоположных метода исчерпали себя, односторонность западной философии преодолевается. Страхов возражает автору «Кризиса западной философии», не соглашаясь с гегелевским методом, который использует в данном случае Соловьев. Он спрашивает: почему разум может развиваться только противоречиво, впадая в крайности? «Выходит, что разум нам приходится считать неразумным». «Разум не иначе будто бы может попасть на истинный путь, как доведя свои заблуждения до последней крайности».

Источником кризиса в западной философии, по Страхову, является «сила, уклоняющая ум с прямого пути», т. е. «воля, умопостигаемый характер людей». Воля ослепляет людей, и от нее зависит то первоначальное побуждение, которое потом разум развивает во всех его последствиях». Страхов без всякой аргументации утверждает, что в развитии философии имеют существенное значение явления нравственного мира, который различен у разных народов. Он заявляет о невозможности единого историко-философского процесса развития. Можно говорить отдельно о развитии немецкой, английской и т.д. философии. Следовательно, вывод Соловьева о кризисе западной философии в целом неправилен.

Страхов делает очень важные выводы безапелляционно, оставляя очень много вопросов, не проговаривая мысль до конца. Получается, что развитие философии иррационально? А у отдельного народа философская мысль имеет внутреннюю логику развития или нет? Сами первоначальные побуждения людей чем-то обусловлены? Остается неясным, имеет ли нравственность определенные закономерности в своем развитии. Отрицать наличие общечеловеческих норм нравственности – значит отрицать факты.

Непосредственное знакомство Страхова и Вл. Соловьева началось в 1877 г. В письмах к Л. Толстому Страхов пишет о том, что к нему заходил Вл. Соловьев, что «кажется, мы заведем с ним дружбу». Но, вероятно, гость сразу начал вызывать у Страхова раздражение, а через несколько дней он написал Льву Николаевичу: «Вы никогда не разберете, откуда он идет, что у него свое, что чужое, что прибавлено, и что вопрос». Интересно, что Страхов упрекает Вл. Соловьева в том, в чем следует упрекнуть самого себя: Страхов иногда использовал мысли, идеи других без ссылок и отсюда так же, как и Соловьеву, его творчеству приписуя некоторая эклектика.

Познакомившись с «Чтениями о богочеловечестве», Страхов отмечает (правда, без оценки) пантеизм в учении Соловьева: «выходит пантеизм, совершенно похожий на гегелевский, только с вторым пришествием впереди». Однако позднее, отвечая на упрек Л. Толстого в пантеизме, Страхов сам признается, что от этого «греха» он избавиться не смог.

В 80-е гг. XIX в. Страхов внимательно следит за деятельностью Соловьева. В 1883 г. он знакомит его с Л. Толстым в Ясной Поляне, посещает соловьевские лекции на Женских курсах, присутствует на диспуте по докторской диссертации «Критика отвлеченных начал». Страхову нравятся лекции. В письме Толстому он отмечает: «И вторая лекция была блистательна». Книга Соловьева «Духовные основы жизни» также получила положительную оценку. Страхов рекомендовал Толстому прочесть ее.

Отношения между Страховым и Вл. Соловьевым резко испортились после выхода книги Н. Данилевского «Россия и Европа». В письмах Страхова к Л. Толстому 1888 г. находим негативные характеристики Соловьева: «он ничего не знает основательно»; «он постоянно только выкидывает фокусы и выставляет себя»; «несмотря на его удивительные способности, я начинаю видеть в нем актера, а не мыслителя и писателя». Книгу Данилевского, своего друга, Страхов считал бесподобной. Интересно, что в полемике по поводу книги, Соловьев, продолжавший в философии идеи славянофилов, оказался на стороне западников, за что и критиковался Страховым.

Учение о единстве исторического процесса Страхов считал искусственным. Фактам соответствует концепция культурно-исторических типов, которую развивал Данилевский. В ответ на аргумент Соловьева о

том, что теория непроницаемых культурно-исторических типов разрывает единство христианской цивилизации, Страхов утверждал, что христианство не вмещается главным своим ядром в плоскость «цивилизации», что единство человечества скорее задано, нежели дано, и лежит в сверхисторической плоскости. Соловьев был прав в том, что славянофилы слишком преувеличивали самобытность России, что их претензии на избранничество русского народа несостоятельны. Страхов правомерно указывал Соловьеву на то, что тот чересчур сближает исторический процесс и религиозное откровение. «У Соловьева идея развития как будто подменяет идею творения», – замечал мыслитель. Как это часто бывает в пылу полемики, оба участника не всегда были объективны.

Соловьев критически отзывался о сборнике статей Н. Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе», главным образом за претенциозное название. И он, на наш взгляд, был прав. Название в целом не отвечало содержанию очень интересной книги, написанной Страховым. За четыре года до смерти Страхова, в 1892 г. Соловьевым была написана статья «Отрицательный идеал нравственности», в которой он подверг обстоятельной критике учение Страхова о святости. Святость, по Страхову, – третья, высшая ступень нравственного совершенства человека. Две другие, низшие, – справедливость и милосердие. Следуя во многом А. Шопенгауэру, Страхов утверждал, что идеал святости состоит в полном бесстрастии, отказе человека от всех своих желаний, чувств, в уходе от мира. Соловьев, критически анализируя учение Страхова, справедливо указывал на то, что третья ступень нравственного развития оторвана от первых двух, по замыслу же автора они должны быть связаны. Кроме того, с точки зрения Соловьева, идеал святости, предлагаемый Страховым, не соответствует идеям христианства.

Следует заметить, что в полемике Вл. Соловьев был более ярок, блистателен, обладая полемическим талантом. Создавалось впечатление, что в ней победил он. Вместе с тем оба часто придирались к мелочам. В целом же от этой полемики, по нашему мнению, выиграла отечественная философия. В этой полемике они четче обозначили свои позиции, полнее изложили свои взгляды на многие вопросы, привлекли внимание к философским проблемам не только специалистов, но и более широкой общественности. Немалый интерес представляла и аргументация спорящих сторон. На наш взгляд, обращение к полемике дает возможность более рельефно высветить философский образ Владимира Соловьева.

Проблемы пола у Вл. Соловьева

Соловьев не был бы моралистом, если бы не считал необходимым всемерно сдерживать наиболее сложную, аффективную область человеческой чувственности, а именно отношения мужчины и женщины. Эта сфера человеческого поведения подвергается в «Оправдании добра» самой всесторонней этической критике, вплоть до полной (в отдельных местах трактата) ее профанации. Мотивы «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого ясно и однозначно слышатся там, где в физическом соединении мужчины и женщины Соловьев видит «гибель человеческой любви и жизни» (Соловьев В. Оправдание добра// Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 147). Более того, именно в половом общении ярче, чем где бы то ни было, проявляется, по убеждению философа, борьба человека с гением Рода. Поскольку в естественно-природном смысле человек есть животное *стыдящееся* (там же. С. 225), то именно аффект стыда при реализации его половой потребности означает и *духовное* ее оправдание. То же, что человек парадоксальным образом *бунтует* (именно через экзистенциально-психологическое ощущение *стыда*) против своего же собственного естества, по сути вещей, означает, по Соловьеву, не что иное, как отрицание его личностью метафизической бесконечности природного процесса, понимаемого как бесконечность *смерти*.

Этот философический парадокс, быть может, полнее, чем какой-либо другой, раскрывает всю глубину духовного драматизма в мирозерцании философа, преклоняющегося перед любовью до религиозного экстаза и одновременно подвергавшего жесточайшей моралистической обструкции ее естественные проявления – и половую близость, и факт деторождения (наиболее обстоятельно эти упования изложены в трактате «Смысл любви») – за одно только, что, демонстрируя всевластие природы над человеком, они с роковой неизбежностью подчиняют его метафизическому принципу смерти, который имманентно заключают в себе. Именно на плотском пути, в чудовищной для нашего моралиста процедуре «...соприкосновения органических оболочек» (там же. С. 231) происходит, по его глубочайшему убеждению, нарушение органической целостности нравственной структуры человека: центробежные и дробящие силы природы расточают его жизненную полноту, и, продолжая мистирию Рода, индивид уже не может безусловно подчиняться сверхличному Началу бытия, т.е. Богу; и поскольку плотская стихия как функция родовой жизни есть явление *смертоносное*, то любой духовно чуткий человек должен посчитать своей прямой нравственной обязанностью как можно скорее освободиться от процесса дурной природной бесконечности в физическом акте и, что еще того более радикально, сформулировать это решение в качестве *этического норматива*.

«Норма здесь, – читаем у Соловьева, – есть совершенная и безусловная власть духа над плотью, его полная и духовная самозаконность, вследствие которой он не должен подчиняться закону плотского бытия – смерти и тлению» (там же. С. 238).

Любопытно, что, обстоятельно развивая в «Оправдании добра» это положение, Соловьев настаивает на его «положительно христианском» содержании. Однако внимательный читатель русского философа вправе увидеть здесь отнюдь не богословские откровения, но чистейшей воды *морализм*, правда, обоснованный при помощи тончайших философских спекуляций, но оттого не менее нетерпимый. Уже одно то, что в рождении ребенка (т.е. самой ярчайшей манифестации жизни) Соловьев видит *смерть*, говорит нам о многом, и, пожалуй, есть основание полагать, что это гнушение духовности естественными потребностями человека на самом деле отнюдь не свидетельствует о ее силе. По существу, именно то, что дух предпочитает отказаться от освоения плоти, от творческого пересоздания ее в родовом процессе, указывает на какую-то трагическую его поврежденность, болезненную слабость его метафизической организации, самым *постыдным* образом капитулирующей перед естественной суровостью жизни и предпочитающей лучше отказаться от нее, нежели мужественно принять ее трагические реалии. Мне представляется, что антропологическая тайна личности самого философа, его потрясающее неумение эмпирически «организовать» свои отношения с любимыми женщинами при одновременной очень странной умозрительной любви к мистической Софии (см.: Соловьев В. Указ. соч. С. 148) каким-то особым, только одному ему ведомым образом укорена в его отказе «вместить» эмпирию полового акта без отвращения к его физическим проявлениям. Подобно Л. Толстому, Вл. Соловьев отчаянно бунтует против извечных законов природы, пытается отменить (хотя бы в отношении себя самого) круговорот рождения и смерти; пытается пересоздать сущность человека на качественно иных онтологических основаниях, навязав ему свои представления о содержании нравственной жизни; отрицает (все с той же *нигилистической* беспощадностью) закономерности родового процесса, противопоставив ему умозрительное («ретортное», как сказал бы Ф.М. Достоевский) бытие и гипотетического (искусственно воссозданного) человека, бессмертного именно вследствие отсутствия у него эмпирической способности к размножению.

Вполне возможно, что столь рафинированное существование будет изобиловать всеми преимуществами духовного творчества, однако его вряд ли можно посчитать идеалом христианской культуры. «Жизнь есть творчество, – проникновенно писал в свое время о. П. Флоренский. – Но разве иное что есть творчество, как ни порождение чад духовных, как ни пересоздание людей по своему божественному образу. С другой стороны, жизнь есть *чадородие*. А чадородие – это именно творчество, со-

здание в мир людей по своему образу, данному Богом» (Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 196). И хотя этот вид «творчества» Вл. Соловьев (точно так же, как и «поздний» Толстой) решительно отрицал, однако отождествить позиции Л. Н. Толстого и Вл. Соловьева по этому вопросу – означало бы погрешить против исторической правды. При всем несомненном их сходстве Соловьев вовсе не считает женщину тем низменным, греховным существом, которое свое жизненное предназначение видит исключительно в удовлетворении мужской чувственности и, отнюдь не оскорбляясь этим, умеет извлекать из этого максимальные жизненные преимущества. Наоборот, он усматривает в ней средоточие «страдательности» материального мира (Соловьев В. Указ. соч. С. 490), своего рода зов самой природы, жаждущей не только восполнения своей материальности (процесс оплодотворения), но и просветления ее духом, указующим ей иные возможности существования. А эту миссию как раз и призван осуществить мужчина, выступающий как «спаситель» женщины, творец ее человеческой сущности. Вот это-то взаимодействие и нарушается там, где оба пола видят друг в друге лишь недостающую, невосполненную материальность, забывая о своем собственном человеческом предназначении. Именно отсюда и возникает, по Соловьеву, совершенно неустрашимое чувство стыда после реализации половой потребности, тем более глубокое, чем насыщеннее и активнее протекает духовная жизнь человека. И, может быть, эта мстящая сила оскорбленной духовности как раз и проявляется в странных и так хорошо знакомых каждому человеку разрывах уже соединенной телесности, невротических аффективных вспышках распавшихся сторон и вообще в том сложном комплексе притяжений и отталкиваний, отличающих зрелое любовное влечение человека? Но как бы там ни было, извечная власть природы над духом вовсе не преодолевается аскетическим укрощением чувственности (как полагал Л. Н. Толстой, разработавший в трактате «Христианское учение» своего рода моральный кодекс идеального полового поведения), а пресуществляется в истинном браке, в совершенных отношениях между мужчиной и женщиной, то есть радикально меняет свой жизненный состав. «Брак остается удовлетворением половой потребности, – утверждает Вл. Соловьев, – только сама эта потребность относится уже не к внешней природе животного организма, а к природе очеловеченной и ждущей обожествления» (там же. С. 491). Именно поэтому любовь по степени своего усиления, как правило, преобразует свою аффективную природу: чем она глубже, значительнее, чем больше связана со смысловыми аспектами человеческого существования, тем сильнее в ней мученическая, страдательная сторона, где самая боль есть свидетельство нового соединения, в муках рождающейся новой связи между мужчиной и женщиной.

С современной точки зрения суждения В. Соловьева могут показать не только моралистически отвлеченными, но и несколько претенци-

озными, слишком рафинированными и идеальными. Однако не стоит забывать и о том, что именно XX век пережил тотальную манифестацию чувственности в самых экстравагантных формах, а затем и горчайшее отрезвление. Возможно, именно этот горестный опыт так или иначе заставит человека задуматься над нравственными основаниями своей чувственной жизни и он с надеждой обратится к В. Соловьеву и поверит ему? Во всяком случае такая возможность уже не кажется сейчас абсурдной.

Е. П. Сугатова

г. Барнаул

Идея сверхчеловека Ф. Ницше в философии В.С. Соловьева

На рубеже XIX–XX вв. в России наряду с прогрессистско-сциентистскими теориями господствовали эсхатологические и экзистенциально ориентированные. Характеризуя этот период, С. Н. Булгаков отмечал, что «складка трагизма жизни и истории прошла глубже, мы стали восприимчивей к страшной стороне жизни с ее трагической бездной, провалами, лишь прикрытыми зеленой травой, обманывающей только юный и неопытный взор» (*Булгаков С. Н. Очерк о Достоевском. Через четверть века (1881–1906)* // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 188). Трагические предчувствия грядущих перемен обращают русских мыслителей к проблемам религиозных исканий, смысла жизни, историософии, свободы и творчества. В этот период среди пестроты различных идей и теорий умами людей, по мнению В. С. Соловьева, владели три: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека», связанные соответственно с именами К. Маркса, Л. Толстого и Ф. Ницше. Ницшеанство, знакомство с которым в России приходится на 1890-е гг., становится «модной эпидемией», рождающей вокруг себя множество споров и дискуссий. К философскому наследию немецкого мыслителя обращались почти все крупные русские философы и писатели рубежа веков.

Не исключением был и Владимир Сергеевич Соловьев. С. М. Соловьев в своей книге «Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция» делит жизнь и деятельность В. С. Соловьева на три периода и отмечает в третьем периоде важность для него полемики с Ницше. Попробуем взглянуть глазами нашего великого соотечественника на философию Ф. Ницше. Как известно, Соловьев не очень любил Ницше. С. Н. Носов в статье «Идея сверхчеловечества и философия Вл. Соловьева» пишет: «Для праведника и поэта мировой гармонии, каким был Соловьев, не к лицу особо «жаловать» мыслителя, гордо объявившего себя антихристом и вкладывающего в это веками «ругательное» понятие благой смысл» (*Но-*

сов С. Н. Идея сверхчеловека и философия Вл. Соловьева// Философские науки. 1991. № 7. С. 56). Оценивая философию Ф. Ницше неоднозначно, Соловьев тем не менее считает ее самой интересной из трех господствовавших в то время.

Любая идея становится популярной, по мнению Соловьева, если она дает ответ на духовный запрос людей мыслящих. Идеи Ницше обращены в завтрашнее человечество, к тому, о чем оно грезило в сумерках уходящего века и на заре нового. Его идеи были настолько новыми, что при жизни Ницше они так и не получили широкого признания. Тиражи его книг не превышали тысячи экземпляров и почти не продавались, поэтому философ вынужден был издавать свои произведения за свой счет. Будучи уверенным в своей будущей популярности, Ницше не представлял, что это случится так скоро, что уже в начале XX столетия, которого он не застал, его книги будут переведены на многие языки и тиражи его произведений будут исчисляться миллионами.

Так что же привлекло глубоко верующего христианина В.С. Соловьева в «иммориалисте» Ф. Ницше? Это великая весть о сверхчеловеке (*Übermensch*). Это общечеловеческое стремление выйти за пределы только человека к сверхчеловеку, демиургу собственного мира и властелина природы. Каждый человек, по мнению Соловьева, есть сверхчеловек в возможности, потенциально и ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. В этом, несомненно, заключена истина, и ее глубокое искажение у Ницше. Именно содержащейся истиной держится учение Ницше, ею оно «привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто» (Соловьев В. Идея сверхчеловека//Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 628). Ставя перед собой цель – определить истину и степень ее извращения, русский философ клеймит «модную мысль о сверхчеловеке» как один из опасных «соблазнов» современности. В.С. Соловьев видит дурную сторону ницшеанства в презрении к слабому и больному человечеству, в языческом взгляде на силу и красоту, в присвоении себе избранным меньшинством какого-то исключительного сверхчеловеческого значения, позволяющего более сильным и властным натурам жить вне морали общества и господствовать над «рабами и полускотами», обязанными служить орудием для первых.

Концепция Ницше, изложенная в книгах «По ту сторону добра и зла», «Так говорил Заратустра», «Антихристианин», «Генеалогия морали», «снимает» проблему добра и зла, отказывается от ее основополагающего характера. Старую нормативную этику, по Ницше, с ее различением «этого чертова добра и зла», нужно заменить «новой» этикой, стоящей «по ту сторону» добра и зла. Бунт против Бога у героев Достоевского, констатация его смерти у Ницше подвигает В. С. Соловьева к написанию фундаментальной работы «Оправдание добра». В этой книге он пытается дать позитивную теорию добра, показать добро как прав-

ду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца, смысл которой заключается в ее добре. В связи с этим философ рассматривает основные этические понятия: добро, зло, смысл жизни, смысл смерти, страдание, любовь – в свете нового духовного и социального опыта. В. С. Соловьев считает, что добро не от мира человека, оно от Бога. Поэтому человек ищет добро не только в глубине своей собственной природы, но устремляется в поисках его к Абсолюту. Не формальным подчинением внешнему авторитету может быть расширено человеческое я, а только внутренней, сердечной взаимностью с тем, что больше его. Добро становится фундаментом нравственности, ее безусловным началом и высшим идеалом для человека. Это дает цель всей человеческой жизни – участвовать в деле личного и общего совершенствования. В. С. Соловьев так видит вековые твердыни и устои жизни: «Живи жизнью целого, раздвинь во все стороны границы своего маленького я, «принимай к сердцу» дело других и дело всех, будь добрым семьянином, ревностным патриотом, преданным сыном церкви, и ты узнаешь на деле добрый смысл жизни, и не нужно будет его искать и придумывать ему определения» (Соловьев В. *Оправдание добра*. М., 1996. С. 51).

В. С. Соловьев согласен с Ф. Ницше в необходимости иметь идеал, к которому должны стремиться люди, ибо это дает ориентир для развития, отодвигая наличную действительность, воплощая то, что еще недавно было мечтой и утопией. Любое прикосновение к нетленному, вечному улучшает реальность. Ф. Ницше писал:

Тем идеал священен и велик,
Что мы достичь его вершин не в силах,
Но юноша, и дева, и старик
Перестают томиться им... в могилах.

И вот с прекращением томлений об идеале «в могилах» русский философ примириться никак не может. В понимании Соловьева, «человек» и «смертный» – синонимы, поэтому сверхчеловеком может быть только тот, кто победил смерть. Христос был «первенцем из мертвых», освобожденным освободителем человечества. Философ подчеркивает, что не случайно образ Христа появляется в середине истории. В образе Христа человечество как бы подытожило весь социальный и нравственный опыт предшествовавшего периода, свело воедино результаты своих страстных поисков идеала.

Великое не тщетно совершилось;
Недаром средь людей явился Бог;
К земле недаром небо приклонилось,
И распахнулся вечности чертог.

В. С. Соловьев отмечает, что распахнувшийся «вечности чертог» и образ воскресшего сверхчеловека Христа помогает людям идти сверхчеловеческим путем, которым шли, идут и будут идти многие на благо

всех и в конце которого полная и решительная победа над смертью. Настоящим критерием оценки для всех дел и явлений в этом мире он считает то, «насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека» (Соловьев В. Идея сверхчеловека... С. 634).

Соловьев подверг критике и яростную полемику Ф. Ницше против христианства. При этом, как считает русский философ, «несчастный Ницше» обнаруживает низменный уровень понимания, приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, не видя, что евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном спасении. Религия спасения не может быть религией одних рабов и «чандалов», она для всех. Потому что Христос, воскреснув, явил путь для всех. Христианство вовсе не отрицает, как утверждал немецкий философ, силы и красоты, оно только не согласно успокоиться на силе умирающего больного и на красоте разлагающегося трупа. Соловьев отмечает, что одни признают силу и красоту, обусловленную добром и имеющие источником Бога, а другие, как Ницше, возвеличивают силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные.

Ф. Ницше, по мнению В. С. Соловьева, видя исключительно социальный аспект христианства, поразительно «мелко плавает», и его претензия на значение «антихриста» была бы в высшей степени комична, если бы не кончилась такою трагедией. В 1897 г. в газете «Русь» В. С. Соловьев поместил небольшую статью «Словесность или истина?», где пишет, что Ницше, желая быть сверхчеловеком, был только сверхфилологом, имея в виду блестящий стиль автора «Заратустры». При своей даровитости, считает Соловьев, Ницше – исключительно кабинетный ученый, не испытывавший по-настоящему никакой жизненной драмы. Помимо книг он «имел лишь очень односторонние и элементарные познания, – его теснили границы филологии или того, что он называл *Historie*. Собственная его история была только воспроизведением первого монолога Фауста – борьбой живой, но больной и немощной души с бременем необъятной книжной учености» (Соловьев В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. СПб., 1903. С. 100). Сам Ницше устыдился и ужаснулся своего подлога истины, увидел его пустоту и бесплодность. Он не перенес этого и сошел с ума, чем доказал, по мнению В. С. Соловьева, искренность и благородство своей натуры и, наверное, спас свою душу. Но пример Ницше не произвел никакого впечатления на его последователей. Они, эти «психопатические декадентки и декаденты», как называет их Соловьев, продолжают пленяться блестящей словесной поверхностью, под которой лежит разлагающийся умственный труп.

Несмотря на критику философии Ф. Ницше, В. С. Соловьев заканчивает свою работу «Идея сверхчеловека» признанием заслуг немецкого

мыслителя. Благодаря Ницше закончилось малодушное примирение с действительностью и «раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «я сверхчеловек», «мы сверхчеловеки» (Соловьев В. Идея сверхчеловека... С. 634). Досада от таких заявлений, по мнению Соловьева, должна сменяться радостью, потому что они открывают возможность интересного разговора о делах сверхчеловеческих.

П. Е. Суслонов
г. Екатеринбург

Русская философия права и «нравственный идеализм» В. С. Соловьева

Говоря о русской философии права, прежде всего стоит отметить, что, по словам Б.А. Кистяковского, в нашей «богатой литературе в прошлом нет ни одного трактата, ни одного этюда, которые имели бы общественное значение» (*Кистяковский Б. А. В защиту права// Вехи. М., 1991. С. 110*). Действительно, исследованием правовых вопросов в России занимались в основном узкие специалисты – юристы, составители уложений и кодексов, но идеи государства и права никогда широко не владели умами философской общественности. Б. А. Кистяковский однозначно констатирует, что в области развития правовых идей Россия ярко отличается от Западной Европы, и прежде всего в области повседневного применения: «Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствия интереса к правовым идеям являются результатом нашего застарелого зла – отсутствие какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа» (там же. С. 113). С этой данностью трудно не согласиться, но выводы из нее можно сделать самые разные.

Наиболее ярким явлением русской философии досеребряного века, безусловно, было славянофильство. Славянофилы XIX в. счастливо сочетали в себе искреннюю любовь и привязанность к своему народу и земле с оригинальностью и стремлением к интеллектуальной честности своих исследований. Они признавали слабость и даже вовсе отсутствие внешних правовых форм, внешнего правопорядка в русской общественной жизни, но считали это не недостатком, отсталостью, которую надо преодолеть, чтобы вернуться «на столбовую дорожку мировой цивилизации», а напротив, положительным своеобразием, имеющим большой потенциал развития. Поэт-юморист Б. Н. Алмазов иронизировал по этому поводу, но с большой долей правды:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны.

© П. Е. Суслонов, 2000

Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал.

Принимая во внимание замечание об «органических причинах» такого состояния дела, стоит обозначить специфику русского понимания права и его проблем, а также место русской мысли в общемировом и в общенсторическом контексте философии права. Существует много вариантов определения права, в которых находят свое выражение ценностные позиции их авторов, которые в свою очередь связаны с умонастроениями эпохи, с народным менталитетом, с системой ценностей, господствующих в обществе. Поэтому не существует какой-либо универсальной системы, порожденной абстрактными рассуждениями. Право, будучи принадлежащим области действия практического разума, как никакой другой феномен духовно-интеллектуальной сферы должен пониматься через феноменологически найденные правовые переживания, глубоко экзистенциальные состояния личности.

Ни в коем случае нельзя противопоставлять состояние философии права в России классической философии права, возникшей в Европе и представленной прежде всего Кантом и Гегелем. Русская философия права не есть более низкая ступень развития, она содержит в себе разработку всех основных проблем права.

Философия права Канта и Гегеля — это философия, развивающая эссенциальную традицию рассмотрения права на его всеобщем сущностном уровне. Но русская философия отличается тем, что она никогда не была чисто абстрактной, оторванной от жизни. Неслучайно докторская диссертация В. Соловьева, человека, во многом определившего лицо русской философии вообще и русской философии права в частности, называлась «Критика отвлеченных начал». «Русский философ возвращается из путешествия по произведениям Канта и Гегеля, от отвлеченной мысли прошлого к современной ему конкретной действительности, переходит от критики односторонности разорванных начал западной философии к утверждению и развитию объединяющих и синтезирующих начал отечественной» (см.: *Лазарев В. В.* Категорический императив И. Канта и этика В. Соловьева // *Кант и философия в России*. М., 1994.).

В России не создавалось никогда специальной философии права как отдельной области философского знания. Вопросы права рассматривались неотрывно от религиозно-нравственных и политических проблем. Стоит вспомнить «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона или теорию государственной власти Иоанна Грозного. При всей их спорности, для них характерна одна черта: идея нерасчлененного единства духовной и социальной жизни, духовных основ государства и общества.

В XIX в. наиболее ярким выразителем этой идеи, облекшим ее в фило-

софскую форму, оказался В. Соловьев, который предпринял попытку создания целостной онтологии нравственной жизни человека и общества, получившую отражение в его фундаментальном труде «Оправдание добра», в который пятнадцатой главой включен «уголовный вопрос с нравственной точки зрения».

Соловьев понимал главную задачу права как высшее идеальное предназначение служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей. Учение Соловьева о праве явилось прямой противоположностью теориям, отождествляющим право с силой и расчетом.

Правовая концепция Соловьева явилась своеобразным синтезом аспектов учения о праве Канта и Гегеля; как считает В.В. Лазарев, «... у Соловьева мы находим синтез, находим применение и взаимное восполнение общих «отвлеченных начал», которые, будучи взяты в отвлечении, взаимно исключают друг друга» (там же. С. 48).

Этими двумя моментами соответственно оказываются кантовская чистота добра и гегелевская полнота добра, которые и пытается полнотенно синтезировать Соловьев.

Создавая свою концепцию права, Соловьев не столько полемизировал с идеями Канта и Гегеля или с современными юристами, сколько боролся с некоторыми направлениями русской общественной мысли, которые по-своему реконструировали частные начала, высказанные в западной философии.

Во-первых, Соловьев осознанно боролся и полемизировал с современным ему славянофильством, за что и получал неслестные отзывы от последних, но такая позиция ни в коей мере не говорит о равнодушии Соловьева к русскому своеобразию. Соловьев тревожился за судьбу России, метафизические основы ее бытия.

Россия и русский народ действительно обладают духовной самобытностью и силой, но для того, чтобы они проявились, необходимо усвоить общечеловеческие формы и знания, общечеловеческую мораль. Для Соловьева мало одного осознания самобытности, ему необходимо, чтобы русский народ осознал свой вселенский нравственный долг, абсолютную нравственную истину. Но этот процесс возможен лишь через каждую личность, ее нравственное просвещение и воспитание, формирование здорового нравственного правосознания. Каждому русскому человеку необходимо отказаться от права силы и поверить в силу права, обретя тем самым духовную свободу. По сути дела, Соловьев развенчал плоский национализм, который через полвека получил расцвет на западноевропейской почве. Последователи Аксакова и Хомякова, некритически и плоско восприняв их идеи, обожествляли народ и государство как фактическую силу и тем самым отрицали объективные начала правды и добра. Славянофилы утверждали, что русский народ вообще не желает и не может государствовать, отдавая всю власть пра-

вительству, а себе оставляя внутреннюю свободу. Но такая свобода возможна лишь при должных гарантиях со стороны права и государства, так как полное отсутствие эгоистических сверхкорыстных интересов возможно лишь в Царстве Божием. Цель государства и права — принудительная охрана эгоистических интересов — лежит вне науки об обществе. Но государство и право сами по себе — не самоцели, а средство достижения идеального состояния на основе внутренней нравственной солидарности. Государство стесняет реальное зло и дает простор силам, которые двигают общество к будущему идеальному благу. Таким образом, Соловьев создал положительный идеал правового государства в противовес размытым представлениям славянофильства. Это дало повод упрекать Соловьева в западничестве, но на самом деле философское мировоззрение Соловьева не было ни славянофильским, ни западническим, а глубоко христианским, согласно которому, дух должен преобразить весь мир действием своей благодати. Истинное христианство говорит, что дух должен торжествовать над миром, поэтому мы не должны бежать от злой природы и греховного мира. Из самих основ христианства вытекает требование активной социальной просветительской и культурной работы. «Град небесный» начинается в душах людей, живущих на земле. Спасать нужно не только свою отдельную душу, бежав от мира, но и душу живущих рядом, преобразуя окружающее общество на началах добра и правды. Соловьев делает акцент на создании идеальных правовых норм.

Д. В. Сухушин

г. Томск

Анализ проблемы действительности зла в «Трех разговорах...» как источник переосмысления философской позиции В. С. Соловьева

Общедоступная форма изложения, выбранная В. С. Соловьевым для своей последней книги, и содержание краткой повести об антихристе отвлекают историков русской философии от анализа ее теоретического содержания и препятствуют определению ее значения для учения В. С. Соловьева в целом. Вопрос о зле, главные стороны которого стремится осветить в итоговом сочинении В. С. Соловьев, является первостепенным в его творчестве.

Не отрицая достигнутых успехов в «области отвлеченного мышления при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании» (Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 401), В. С. Соловьев ставит перед философией задачу ответить «на жизненный интерес всего человечества», задачу, которая не исчерпывается ответом на теоретико-познавательные вопросы. Философия должна дать верховные начала для

© Д. В. Сухушин, 2000

жизни, ответив на вопросы: что должно быть? чего мне хотеть? во что и из-за чего жить? Ответы на эти вопросы составляют содержание практической философии или этики. Практическая философия предполагает теоретическую. Цель деятельности положительна тогда, когда она осуществима. «Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики или практической философии, а философии чисто теоретической, принадлежит к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основываться действительная сила нравственного начала. Но ...вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гносеологической...» (В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С.596).

Следует отметить, что гносеология и метафизика не являются в контексте философской системы В.С.Соловьева самоценными, а имеют вспомогательное значение. Путь положительной философии, которая находит себя в связи с жизненным интересом человечества, пролегает от гносеологии и метафизики к этике. Таким образом, в центре философского интереса В. С. Соловьева находятся этические вопросы. От успеха или неудачи в разрешении вопросов этики зависит не только судьба философии, но и судьба человечества. Таков сквозной мотив, определяющий творчество В. С. Соловьева.

Ранняя этическая доктрина В. С.Соловьева последовательно изложена в сочинении «Оправдание добра». Ее оптимистический характер основывается на выявлении «естественных корней нравственности», определении абсолютного основания Добра и раскрытии путей его осуществления в истории человечества. В. С. Соловьевым в этот период движет пафос восхождения человечества к абсолютному бытию и окончательного торжества Добра в истории. Исторический процесс призван наполнить абсолютную форму -- разум безусловным содержанием. Уверенность в успешном исходе истории, вера в силу человечества подтверждается на уровне метафизической доктрины. Будучи изнесущим богом, богом по благодати, человек относителен по состоянию, а не по сути. Исторический процесс детерминирован, в конце истории сущность и состояние человека должны совпасть. Преодоление зла в мире изначально предопределено, так как зло не имеет действительной силы, а является характеристикой относительного состояния человека и выражается в самозамкнутости его сознания или эгоизме. Осознание своего подлинного бытия человеком автоматически влечет возрастание и утверждение добра.

Возвращение к вопросу о действительности зла в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» является знаком концептуальной эволюции философствования В.С. Соловьева, а не результа-

том случайных душевных переживаний.

«Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь опоры в ином порядке бытия?» (там же. Т. 2. С. 636) – так автор формулирует основную проблему «Трех разговоров...». Решить ее можно только в контексте целой метафизической системы.

Безусловно-религиозная точка зрения на вопрос о борьбе со злом, на которой стоит В.С.Соловьев, раскрывается в полемике с учением о непротивлении злу силою и на фоне демонстрации относительной истины религиозно-бытовой и культурно-прогрессивной точек зрения.

Религиозно-бытовую точку зрения на вопрос о преодолении зла в «Трех разговорах...» представляет генерал. Для него главным вопросом выступает вопрос о смысле войны. Может ли война, которая есть массовое убийство людей и прямое нарушение христианской заповеди «не убий», быть оправдана и даже признана святым делом? Утвердительный ответ, данный Соловьевым, мотивирован признанием войны в качестве исторически необходимого средства борьбы со злом. Человек нравственно обязан активно сопротивляться злу и искоренять его. Убийство есть крайнее средство борьбы со злом, оправданное спасением человеческой жизни. Для генерала зло конкретно, явлено в определенной ситуации и требует решительного действия для его преодоления. Генерал придерживается максимы «добро должно быть с кулаками». Основанием различения добра и зла для генерала является религиозно-культурная традиция, позволяющая ценностно квалифицировать ситуацию и воодушевляющая на борьбу со злом. Однако, придерживаясь религиозно-бытовой точки зрения, мирового зла не одолеть, так как отсутствует сознательная постановка вопроса об источнике и природе зла, о критериях, различающих добро и зло. Поэтому деятельность, преодолевающая зло, направлена на явление зла, а не на его сущность. В этом смысле религиозно-бытовая точка зрения оказывается ограниченной и условной.

В отличие от генерала, политик, представляющий культурно-прогрессивную или прагматическую точку зрения, ставит вопрос о действительном источнике зла. Утверждая исторический характер зла, политик видит его источник в дикости, варварстве и культурном невежестве. Нравственный прогресс определяется экспансией европейских культурных ценностей, развитием системы образования и воспитания. Принятие европейских ценностей, вежливость и соблюдение правил этикета минимизируют проявления зла в мире. Культурно-прогрессивная точка зрения ориентирована на коммуникативный разум, она изначально терпима и открыта к различным культурным позициям и конфессиям, совместимым с европейскими ценностями. Исходя из воли к согласию и

договору, то есть возможностей, определенных природой человека, политик намечает исторические пути преодоления зла в мире. Позиция политика актуальна в современной культурной ситуации.

В. С. Соловьев демонстрирует условность этой точки зрения, используя прагматический критерий. Она не является абсолютно эффективной. Предложенный путь не достигает цели: образованием и воспитанием человечества мировое зло не искоренить. Нравственный прогресс имеет абсолютный предел в феномене смерти. Феномен смерти нарушает коммуникативный расчет и ограничивает рост добра. Смерть обесмысливает существование человека, фундаментально ограничивая его. Поэтому феномен смерти является определяющим в трактовке зла. Смерть рассматривается как крайнее зло. Не преодолев смерть, невозможно преодолеть эгоцентризм человека и самозамкнутость сознания. Поэтому коммуникативный разум не может выступать единственным основанием преодоления зла и континуального восхождения к добру. Естественные корни зла не выкорчевать, опираясь на силу естественного света разума. В.С.Соловьев, указывая на условность культурно-прогрессивной точки зрения, показывает отчасти и ограниченность своей ранней этической доктрины.

Вопрос о концептуальной преемственности этики В. С. Соловьева обостряется в связи с полемикой против учения о непротivлении злу силою. Полемикой, однако, отношение автора к персонажу князя можно назвать с натяжкой. Издеваясь по ходу диалогов над князем всеми доступными автору средствами, высмеивая его, выставляя князя ограниченным, недалеким человеком, В. С. Соловьев не дает ему даже толком высказаться. Складывается впечатление, что спор по существу не входит в задачи автора. Возможно, выбранная форма обращения с князем свидетельствует о попытке закамуфлировать концептуальный разрыв со своей прежней этической доктриной.

Очевидно, что князь стоит на одной с ранним учением Соловьева метафизической почве, хотя отождествить эти два учения в полной мере нельзя. Если отвлечься от бытовых вариаций на тему непротivления злу и обратиться к концептуальному каркасу учения, то можно заметить, что оно радикализует сократическую трактовку зла, свойственную и платонической традиции. Согласно этому учению, благо есть мера и себя, и своей противоположности. Зло не субстанциально, то есть зло не является действительным. А есть недостаток, нехватка добра. Зло укоренено не в воле, а в сознании человека и есть непонимание должного (блага), истекающее из слабости самого понимания, то есть зло там, где не знают блага. Неправильная установка сознания, затемнение сознания порождает фантом существования зла. Необходимо очистить сознание, осознать истинное положение дел, осознать благо и, поняв, что зла нет, прекратить существование его фантома. Спротивление злу оборачивается активным утверждением его в действительно-

сти собственной жизни.

Безусловно-религиозная точка зрения, представленная господином Z, раскрывается через внутреннее противопоставление учению о непротивлении злу силою. Зло укореняется в воле человека, в силу чего волю можно рассматривать как возможность зла. Однако действительный источник зла имеет сверхчеловеческую природу и потому превышает силу и возможности человека. Таким образом, собственными силами, имманентным образом, опираясь на разум, преодолеть мировое зло человек не может.

Для человека зло есть действительная сила, борьба с которой требует опоры в ином (абсолютном) порядке бытия. Анализ связи двух порядков бытия выдвигает на первый план тему самозванства, двойничества. Каким образом можно опознать самозванца, разоблачить его, снять с него маску спасителя? Блестящие успехи в науках и в решении социальных вопросов, установление мирного общежития народов, несомненный личный талант антихриста указывают на невозможность его разоблачения средствами этого порядка бытия, например, на разумных основаниях. Только укоренившись в ином порядке бытия, обратившись к церковной традиции, можно обличить антихриста и бороться с мировым злом. Единственным основанием преодоления зла является вера, связующая относительное и абсолютное бытие.

Таким образом, безусловно-религиозная точка зрения открывает единственно возможный, согласно В.С.Соловьеву, путь действительной борьбы и преодоления зла. Религиозно-бытовая и культурно-прогрессистская точки зрения демонстрируют условность и неполноту человеческого взгляда на зло и пути борьбы с ним. Учение о непротивлении злу силою оказывается ложной доктриной, по сути препятствующей искоренению мирового зла.

Окончательная победа над злом достигается только сверхъестественным и сверхразумным образом. Катастрофическое завершение истории свидетельствует об условности историко-культурного процесса, который не может опосредовать восхождение к абсолютному бытию. Относительное утверждение добра оборачивается крушением абсолютизации культурных ценностей и попыток человека дать верховные начала для жизни.

Действительно ли зло? Для человеческого порядка бытия оно действительная сила, превышающая его меру. Для абсолютного бытия зла нет, оно не субстанциально, не самостоятельно. Такая трактовка субстанциальности зла подчеркивает разрыв и несоизмеримость двух порядков бытия. Восхождение к абсолютному бытию не может быть опосредовано разумом, историей, культурой, а требует единственного – веры, мера которой превышает относительное бытие и его ценности. Как представляется, для В.С.Соловьева речь уже не может идти о наполнении абсолютной формы – разума безусловным содержанием. Разум утрачи-

вает функцию посредника между двумя горизонтами бытия.

Отмеченные изменения этической доктрины предполагают существенную трансформацию метафизической и гносеологической концепции, имеющих вспомогательный для этики характер. Учитывая неоднозначное содержание «Трех разговоров...», подающее основание для различных интерпретаций, мы предлагаем одну из ее возможных версий. По-видимому, основной проблемой, обусловившей указанные изменения, является скрытым образом намеченный конфликт, или, точнее, рассогласование веры и разума, которое требует переосмысления не только идеи зла, но и фундаментальных для философии В.С.Соловьева идеи цельного знания, софиологической концепции, утверждающей изнующую божественность человека, и вытекающие из нее идеи Богочеловечества.

Как представляется, обстоятельное и вдумчивое исследование и обсуждение этой проблемы способно расширить представление об итогах творчества В.С.Соловьева.

С. Г. Сычева

г. Томск

Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов: символично-эротическая эстетика

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!
О, быть бы мне небом, в широких объятиях
Держать бы тебя и очей мириадами
Тобой любоваться в безмолвном сиянии.

Платон

В разговоре с В. В. Библихиным А. Ф. Лосев заметил: «Соловьев не опознал декадентство, выступил против него с сатирой. А ведь все декаденты соловьевцы. Эрн, Федор Степун, Булгаков, Вячеслав Иванов, да и Бердяев – все соловьевцы» (*Иванов В. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 159*).

Действительно, судя по пародийным стихотворениям на Брюсовские сборники «Русские символисты» 1894–1895 гг., отношение к новой поэзии у Вл. Соловьева было сугубо ироническим:

Над зеленым холмом,
Над холмом зеленым,
Нам влюбленным вдвоем,
Нам вдвоем влюбленным
Светит в полдень звезда,
Она в полдень светит,
Хоть никто никогда

Той звезды не заметит

(Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 165). Однако этот факт ни в коем случае не означает негации Вл. Соловьева по отношению к русскому символизму, но лишь безобидную шутку. Если же рассматривать творчество Вл. Соловьева по существу, то и в эстетике, и в поэзии философ предстанет как талантливый символист. Этот тезис мы и намерены развернуть.

На первый взгляд может показаться, что Вл. Соловьев рассматривает символ как нечто недостаточное для искусства: «В человеческой жизни художественная красота есть только символ лучшей надежды, минутная радуга на темном фоне хаотического существования. Против этой-то недостаточности художественной красоты, против этого поверхностного ее характера и восстают противники чистого искусства» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 352.). Итак, символ может быть истолкован здесь как поверхностный, мимолетный, хоть и прекрасный феномен на фоне безобразного. Как здесь не вспомнить Гете: «Все быстротечное – символ, сравненье»... Однако нам важны не только оценки, даваемые философом, но и сущность его эстетической теории.

В связи с этим знаменательна мысль, которую он постоянно воспроизводит в различной словесной форме, а именно: если красота существует не только для человека, но и для других живых существ, есть основания говорить о ее объективности. «Если же вообще красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторое общее онтологическое основание, должна быть – на разных ступенях и в разных видах – чувственным воплощением одной абсолютно объективной всеединой идеи» (там же. С. 388). Разумеется, эти слова перекликаются со словами Г. Гегеля о том, что «искусство происходит из самой абсолютной идеи, и его целью является чувственное изображение абсолютного» (Гегель Г. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 75). Но если символ понимать как отношение единства между идеальным и предметным мирами, выраженное в чувственной форме, то принцип Соловьева, как и принцип Гегеля, будут сугубо символическими, как бы философы ни высказывались о символе (об отношении Г. Гегеля к символу см.: Бибихин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 184-190).

Рассуждая о смысле искусства и о его связи с природой, В. Соловьев указывает, что этот смысл состоит «не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой» (Соловьев В. С. Указ. соч. Т. 2. С. 390). Природа наделяет человека красотой и сознанием, тем самым ставя его выше всех других существ. Красота в природе победила «темные силы» хаоса, набросив на них свое облачение. Однако это лишь внешняя, не окончательная победа над мировым мраком. И задача человека состоит в глубоком и радикальном преображении мира с помощью «идеального начала».

Вещество без идеи мертво, идея без вещества – абстрактна. Цель чело-

веческого искусства – слияние двух начал, творческое преображение материи в красоте, материальное воплощение абсолютной сущности. Однако В. Соловьев идет дальше Г. Гегеля. Непременным условием гармоничного мироустройства должно быть предание вещам вечности существования: настоящая красота должна сделать материальный аспект мира «действительно причастным бессмертию духовного аспекта» (там же. С. 397). Тогда произведения искусства приобретут вечность бытия. И в этом деле человеку поможет Бог. Подлинная задача искусства – создание «вселенского духовного организма» по принципу высшей красоты.

Рассуждая о сущности красоты и задачах искусства, невозможно пройти мимо темы любви в философии В. Соловьева просто потому, что задача любви и искусства одна и та же: преодоление индивидуальной замкнутости влюбленного и творца. Миновать эротическую философию Вл. Соловьева невозможно еще и потому, что именно она тесно связывает его творчество с идеями русских символистов и тем самым показывает символическую сущность умозрений философа.

Мыслитель выступает против распространенной идеи о том, что смысл половой любви – в продолжении рода. Напротив, часто бывает, что наисильнейшее любовное чувство оказывается либо неразделенным (Вертер), либо, даже будучи взаимным, все равно приводит к несчастью (Ромео и Джульетта), но никак не к продолжению рода: «Сильная индивидуальная любовь никогда не бывает служебным орудием родовых целей, которые достигаются помимо нее» (там же, С. 561).

О том, что любовь преодолевает замкнутость отдельной индивидуальности и тем самым сближается с творчеством, В. Соловьев указывает постоянно. Любовь как преодоление эгоизма спасает индивида, возвышая его. В пределах собственной личности человек фрагментарен. И лишь постольку, поскольку он эти пределы нарушает, он становится «реализованной потенцией абсолютного всеединства» (там же. С. 504). «В своих духовных порождениях – религии и науке, нравственности и художественности» (там же. С. 503) он превращается в самое совершенное существо земного мира, выше которого есть только Бог.

Рассматривая различные виды любви (мистическую, родительскую, патриотизм), философ оценивает половую любовь как более значимую для человека, поскольку в ней, на его взгляд, более полно осуществлен принцип равенства. Она более интенсивна и, в идеале, взаимна. «Только про нее и в слове Божиим сказано: будут два в плоть едину, то есть станут одним реальным существом» (там же. С. 511). В половой любви происходит полное утверждение двух индивидуальностей в единстве, единый же человек идет по пути, ведущему к бессмертию. Через идею бессмертия связаны эстетическая и эротическая проблематика в творчестве В. Соловьева.

Эстетизм и эротизм в творчестве Вл. Соловьева обретают символи-

ческий характер в обращении к наследию Платона.

Вслед за Платоном Соловьев различает два вида любви в соответствии с двумя аспектами человеческой природы – идеальным и природным: «истинная любовь есть нераздельно и восходящая, и нисходящая». Как и Платон, Соловьев совершает это деление согласно мифу о двух Афродитах: Афродите Урании (Небесной) и Афродите Пандемос (Пошлой). Однако здесь же бросается в глаза существенная разница между Платоном и Соловьевым: если первый «дурно разделял» два вида любви, то второй объединяет их как идеальное и телесное начала, присущие любому человеку и, следовательно, свойственные каждому любовному чувству. Символизм в трактовке любви здесь очевиден: вечная идея сияет во временном потоке вещей:

Милый друг, не верю я нисколько
Ни словам твоим, ни чувствам, ни глазам,
И себе не верю, верю только
В высоте сияющим звездам...

В каждой земной женщине присутствует Вечная Женственность. Возведение женского существа до аспекта Бога, слияние с ним и есть, по Соловьеву, соединение человека с божеством.

Вечная Женственность – не просто отвлеченная идея в Божественном уме, но «живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий», – пишет Соловьев (там же. С. 534). Именно в половой любви она воплощается в конкретном человеке, соединяясь с ним. Идея женщины составляет единственный «небесный предмет нашей любви», который, однако, воплощается в конкретной возлюбленной.

Не трудно заметить, что, несмотря на возвышенную трактовку половой любви, Соловьев отдает предпочтение любви идеальной. Это видно и в его поэтическом творчестве, и в его жизненной судьбе.

Большое внимание мифу об Эроте уделяет Соловьев в «Жизненной драме Платона». Впоследствии эта тема найдет свое развитие у русских символистов, в том числе у Вячеслава Иванова. Срединное между Божественным и человеческим миром существо – Эрот осуществляет связь между небом, землей и преисподней, и потому это существо сугубо символическое. Он выстраивает *отношение* между мирами, или, как говорили об этом древние греки, – «мост». Римляне же полагали, что имя священного города следует читать не только как *Roma*, но и справа налево, как *Amor*.

Эрот – начало творческое, созидательное. Он существует не в мире идей (абстрактно-отвлеченном) и не в мире вещей (смертном), но на границе между ними, в мире красоты. Соловьев со ссылкой на Платона пишет: «Истинное дело Эрота – *рождать в красоте*» (там же. С. 613). Здесь имеется в виду не художественное творчество, а «нечто более важное». Речь идет о достижении бессмертия человеком: «Человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскрешение,

жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса» (там же. С. 614). К этой идее Божественный Платон не подошел, и в этом принципиальное отличие христианского мыслителя Соловьева от античного философа.

Любовь как эротическая страсть всегда направлена на телесность, однако «телесность, достойная любви, то есть прекрасная и бессмертная... не падает готовою с неба, а добивается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим», – пишет Соловьев (там же. С. 619).

Таким образом, эстетика, эротизм и символизм тесно связаны в творчестве Соловьева: любовь осуществляется в красоте, объединяющей два мира – здешний и запредельный, это единство, основанное на символическом отношении между мирами.

Влияние личности и идей Владимира Соловьева на Вячеслава Иванова невозможно переоценить. После знакомства философа со стихами поэта он увидел в них «безусловную самобытность» и предсказал Иванову, что его «нищестанство» будет им самим преодолено. Иванов несколько раз лично беседовал с Соловьевым, и в последнюю встречу, за два месяца до своей кончины, философ благословил название первой книги стихов Иванова – «Кормчис звезды» (*Иванов В.* Соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 20).

Символично-эротическая эстетика, реминисценции из Платона и Соловьева пронизывают все творческое наследие русского символиста.

Иванов принимает идею о том, что высшая цель любви – рождение в красоте. Он пишет: «Платоновое изображение путей любви – определение символизма. От влюбленности в прекрасное тело души, вырастая, доходит до любви к Богу. Когда эстетическое переживается эротически, художественное творение становится символическим... Символ – творческое начало любви, вожатый Эрос» (там же. С. 606).

По поводу того, что есть символ, у Иванова имеется множество высказываний. Поскольку речь идет о его связи с творчеством Соловьева, то позволительно обратиться к примеру из жизни Гете, воспевшего Вечную Женственность, поэта, особым образом повлиявшего на творчество и Соловьева, и Иванова.

Вячеслав Иванов приводит случай из жизни Гете и Шиллера. Чтобы объяснить новую идею – универсальный принцип морфологии растений, Гете нарисовал, по его выражению, «символическое растение». Шиллер посмотрел на рисунок и сказал: «Но это не растение, это его идея». – «Ну да, конечно идея», – отозвался Гете. Иванов интерпретирует этот случай: «Шиллеру казалось, что если это идея, то такого растения нигде на земле нет, Гете же полагал, что так как это идея, то она... всюду, где есть растение. Так, досаждая друг на друга, заспорили с тех пор поэты-символисты о символах идей и о идеях-символах, или первичных феноменах» (там же. Т. 4. С. 143).

По признанию Вячеслава Иванова, после Платона никто так глубоко

и всесторонне не рассматривал сущность любви и пола, как это сделал Соловьев, писавший, что высшая цель любви – воскрешение, «преодоление смерти» (там же. Т. 3. С. 305). В своих стихах Соловьев, по оценке Иванова, – подлинный реалистический, а не идеалистический символист, восходящий к реальному: «Соловьев – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе... для него... подает весть о сущем, прикрывшемся покрывалами божественной символики видимого мира», – пишет Иванов (там же. С. 306).

Человек, охваченный Эросом, утверждает вслед за Платоном Вячеслав Иванов, возвышается «от любви к прекрасным телам до влюбленности в прекрасную душу, до созерцания вечных идей, до последней любви – к Единому» (там же. С. 119). И, как пророчила Диотима, «если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (*Платон*. Пир. 212 а).

Разумеется, творчество Владимира Соловьева и его влияние на Вячеслава Иванова и других русских символистов не сводимо к символическо-эротической эстетике. Религиозные, философские и политические идеи мыслителя также были восприняты его последователями. С другой стороны, Вячеслав Иванов писал: «Не будем обольщаться: красота не спасет мира» (*Иванов В.* Указ. соч. Т. 2. С. 650). И все же мощный креативный стимул эстетики, восходящей к философии Платона, оставил неизгладимый след в символической теории искусства начала двадцатого века.

М. А. Фадеичева
г. Екатеринбург

Владимир Соловьев и великая истина Огюста Конта

Подобно тому как история народа неизмеримо богаче и значительней, когда она вписана в контекст всемирной истории, так неизмеримо плодотворней, интересней и значимей теория, когда она вписана в контекст мировой мысли. Теоретическая открытость, способность к диалогу, толерантность в отношении к иному мнению, несомненно, являются свидетельствами духовной свободы и интеллектуальной смелости мыслителя.

Одним из таких мыслителей может быть признан Вл. Соловьев. В качестве одного только прецедента, свидетельствующего об этом, можно представить его взгляд на позитивную философию О. Конта, но не в общем, а по одному конкретному вопросу.

Вл. Соловьева бесконечно волновала судьба человечества. Его занимала перспектива развития человечества, интересовала схема человеческой истории. Поэтому 100-летняя годовщина рождения О. Конта была лишь поводом для того, чтобы в 1898 г. выразить отношение к имею-

© М. А. Фадеичева, 2000

щейся идее человечества и четко сформулировать свое понимание. Зрелый мыслитель рано или поздно был бы вынужден высказаться на эту тему со всей определенностью.

Если попытаться кратко выразить смысл существования философии Вл. Соловьева, то это – признание высшей ценности человечества, живущего в гармонии в соответствии с идеалами истины, добра и красоты. А его предназначение как философа и педагога – наставить человечество на путь истины, добра и красоты.

Вл. Соловьев отмечал, что идея человечества возникла задолго до Конта, она достаточно традиционна, если под человечеством понимать либо общее родовое понятие, либо реальную совокупность, сумму человеческих единиц. Соловьев не разделяет ни один из этих подходов: ни то, что человечество есть отвлеченное понятие, ни то, что человечество – «эмпирический агрегат». Достоинства Конта как позитивного философа Соловьев видел в ясности подхода и научной точности определений. «Он ясно различал человечество как совокупность народных, семейных и личных элементов: это у него *humanite*, с малою *h* – и человечество как существенное, действительное и живое начало единства всех этих элементов – *Humanite* с большою *H*, *ou le Grand Etre*» (Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 570). Русский философ признает великую заслугу европейского мыслителя и разделяет его взгляд на человечество как на живое действительное существо, «живое положительное единство, нас обнимающее», на «великое существо». Человечество как великое существо превосходит каждого единичного человека, оно обладает собственным существованием, является существом нераздельным, ему атрибутивно присущи солидарность и нераздельность. Гениальной смелостью называет Соловьев мысль Конта о том, что «единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый есть лишь абстракция, что такой человек в действительности не бывает и быть не может» (там же. С. 568). Действительный человек – не слагаемое, но органическая часть живого целого.

Действительный человек интегрируется в человечество не сам по себе, не как отдельное лицо, а посредством семьи, общины. Признавая ценность каждого человека, независимо от его гражданства, принадлежности семье, церкви, партии, школе и т.д., Соловьев так же, как О. Конт, выступает против точки зрения исключительного индивидуализма, которую последовательно нельзя даже провести до конца. Потому что язык, отечество, семья – это не порождения и не проявления индивида, а проявления человечества, от которых, как от реальных условий человеческого существования, зависит жизнь самого индивида. И если в известной софистической манере поставить вопрос, что было сначала: индивид или человечество, то ответ должен быть – человечество. «Тело не слагается из точек, линий, фигур, а уже предполагается ими, человечество не слагается из лиц, семей, народов, а предполагается ими» (там же. С. 570).

Классическая древность знала такие понятия, как гражданство, государство, отечество. Новая история добавила понятие народа, или нации. Но ничто из этого не является высшим целым для индивида.

Вл. Соловьев обнаруживает еще одну заслугу О. Конта в том, что «он понял – один из первых и один из немногих, что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу в смысле духовном» (там же. С. 567). И если в другой известной манере поставить вопрос, что первично: нация или человечество, то ответ должен следовать – человечество. С точки зрения Конта, с чем согласен и Соловьев, наднациональное единство (Великое Существо) – человечество является высшей ценностью для индивида и, стало быть, поэтому предметом разумной веры и любви, должно вызывать неизменную благодарность, так как без него «наше существование стало бы почти невыносимым».

Неравнодушие Вл. Соловьева к человечеству можно понять на основе его определения любви как «влечения одного одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни». Философ выделяет три вида любви: нисходящую, которая больше дает, чем получает, – родительскую любовь. Перерастая родственные отношения, она создает отечество. Второй вид – восходящая любовь, которая больше получает, чем дает, – сыновняя любовь. Здесь на уровне общества возникают представления о духовных ценностях. Третий вид уравнивает и то и другое – половая любовь. Последнее можно оценить как казус и нечеткость философской терминологии. То, что Соловьев называл половой любовью, может быть обозначено как любовь между мужчиной и женщиной, предполагающая не только «физический факт», но и духовность. Тогда этот третий вид любви и будет полноценным «взаимным восполнением жизни». Чем же может быть такая любовь в ее социальном смысле? Вывод очевиден: если есть отечество, духовные ценности, то последняя, высшая ступень, и есть любовь к человечеству.

Любовь к человечеству у западника Конта находит свое выражение в религии человечества. Прообраз этой религии Соловьев видит в старом православном образе Софии Премудрости Божией, изображенном в новгородском соборе времен Ярослава Мудрого. Соловьев замечает, что, не смотря на зерно великой истины в учении Конта, последний ее ложно обособил и односторонне выразил, а его понятие о Великом Существо – «половинное, недодуманное и недоговоренное». С точки зрения Соловьева, рассуждать в высшем смысле следует не о Человечестве, а о Богочеловечестве, до чего не додумался «безбожник и нехрист» Конт.

То, что Конт, современник революционной эпохи, отказался от хри-

стианских канонов и традиционного религиозного взгляда, сделало его подход к человечеству, может быть, и более абстрактным, зато более универсальным и операциональным. Соловьев, расширив понятие человечества до Богочеловечества, тем самым сузил его, оказавшись в рамках обычного противопоставления христианского, точнее – православного, и нехристианского мира. Здесь нарушается целостность, нарушаются законы бытия Великого Существа, оно не может быть частичным.

Столетней давности полемика В. Соловьева с О. Контом, способ бытия которого в то время уже стал «внутренним и вечным», позволяет сегодня сконструировать три основных подхода к пониманию сущности человечества, перспектив гуманитарных отношений. Один из них условно может быть назван путем Востока, путем невмешательства, автаркии, где замкнутые философские системы и традиционные общества далеки от проблем человечества.

Другой путь намечен О. Контом, его унаследовал Запад. Здесь перспектива человечества связана с движением от человечества к народу и семье. Отсюда возникает планетарное мышление и принцип активного вмешательства во все происходящее даже далеко за пределами семьи и отечества. На этом основано понимание того, что личное благополучие и свобода зависят от всеобщего благополучия и свободы.

Третий путь В. Соловьев выбрал для России. Здесь семья, народ, наконец – человечество формируют моральное лицо индивида, здесь происходит движение от семьи и народа к человечеству. Здесь в какой бы то ни было общности видится нечто особенное и особо ценное, ради чего может пострадать человек и потерпеть человечество. Это путь вечного восхождения к труднодостижимой вершине, путь бесконечного приближения к абсолютной истине Богочеловечества.

С. В. Франц
г. Екатеринбург

В. Соловьев: о вечно женственном в русской философии

В любой из национальных философий есть имена, с которыми эта философия олицетворяется. В русской философии это, несомненно, Шестов, Бердяев и Соловьев – мыслители XIX в. Специфика их произведений не самоценна, она общезначима как выражение духа отечественной философии и национального характера в целом.

Русский человек всегда был склонен к крайним проявлениям своей ментальности – особенно в вопросах веры (и безверия), обретения смысла собственной жизни и придания ему всеобъемлющего значения. Россиянин – по натуре своей миссионер-экспериментатор, чье мировоззрение изначально православно и антиэсхатологично.

© С. В. Франц, 2000

Философское мирозерцание ассимилировало религиозный опыт и посредством него преобразило свою «плоть», создав неповторимые образцы отечественной науки о духе. Непревзойденным творцом уникальности был Владимир Соловьев (1853-1900). Если свести его учение к нескольким основным понятиям, ими станут «София», «всеединство» и «Богочеловечество».

Интересно происхождение образа Софии с точки зрения художественно-образной и психологической. Истовая вера через горячую молитву деда – протоиерея Михаила, благословившего внука на служение Богу, передалась восьмилетнему мальчику и обрела в его сознании черты антропоморфизма и пантеизма. Живая вера Соловьева, однако, искала «тела», или зримого выражения, и обрела его в образе Софии – Премудрости Божией, Вечного и Совершенного Женского Начала. Несомненно, это результат первого любовного потрясения, но почему оно приняло религиозные формы, а место Бога Отца заняла Богоматерь? Видимо, здесь можно говорить об эффекте замещения, когда «эрос невозможного» порождает стремление к достижению некоего возможного Идеала. Происходит вытеснение реального женского образа в область совершенных понятий – Первозданная Чистота, Мудрость, Любовь, Красота, Добро, Истина... и совмещение его с образом Единственной Женщины – Богоматери.

Несомненно, в библейско-христианской традиции Богоматерь столь же священно-значима, как и Отец. Однако женщина в Библии выполняет лишь волю Божественного Духа. У Соловьева она сама становится этой Волей, Причиной Порождающей, более того – Душой и Духом Вселенной.

Вечно Женственное Начало – откуда оно в нас? Почему немцев называли мужской, мужественной расой, а русских считали женственными, слабыми и безвольными? Почему место, где мы родились, мы чаще называем словом Родина (а не Отечество), прибавляя к нему эпитет «мать»? Думается, то чувство любви, которое дарит женщина (начиная с матери), гипертрофируется русским сознанием, которое в своих истоках остается еще слишком мифологизированным и рецептивным. Вера и Любовь в нем симбиотически сливаются и персонифицируются в образе Софии, которую можно назвать Абсолютным Началом Всего Сущего, которое дарует жизнь, придает ей смысл:

И я уснул, когда ж проснулся чутко,
Дышали розами земля и неба круг.
И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.
Что есть, что было, что грядет во веки –
Все обнял тут один недвижный взор...

Но Женское не является по природе самодостаточным и нуждается в

завершенности, что и прочувствовал Соловьев, дополнив учение о Софии мыслями о «всеединстве». Отсюда его стремление к объединению философии, религии и науки; церкви (религий); государства и церкви... То «дополнение», о котором мы говорим, условно можно назвать «мужским» Божественным Началом, в котором нуждается Мировая Душа, так как когда-то давно «...свободным актом мировой души объединяемый его мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это составшее множество должно примириться с собою и Богом и возродиться в форме абсолютного организма» («Чтения о Богочеловечестве»).

Душа мира, временно отпавшая от Бога, воссоединяется с ним через «усовершенствованного человека» – миссионера будущего всеединства, или абсолютный организм, коим является человек верующий или жертвующий собой ради объединения со своими ближними в акте божественной веры. Так появляется еще одна составляющая триединой философии Соловьева – Богочеловек, источник возрождения мира и его духовного совершенствования. Он призван осуществить великое историческое призвание России, которое есть призвание религиозное: «...такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом... всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение» («Три силы»). На наш взгляд, являясь по сути своей религиозно-мистической, философия Соловьева вместе с тем имеет глубоко человеческую, антропологическую природу. В целом же она дуалистична.

С. Г. Черепанов
г. Екатеринбург

Проблема зла в философии Вл. Соловьева

Наиболее радикально впервые в истории отечественной мысли проблема зла была поставлена Ф. Достоевским. Именно ему как литератору, исходя из глубокого личного опыта и переживания, художественным образом удалось показать экзистенциальную укорененность человека во зле, неприглядность и устрашающую парадоксальность зла в мире. Профессиональная же философия в крайнем случае довольствовалась лишенными жизненной конкретности представлениями и объяснениями этой проблемы, вставляя ее в свои метафизические построения как необходимый элемент для торжества высшей гармонии; в других же случаях, если ей не удавалось первое, она объявляла зло иллюзией,

© С. Г. Черепанов, 2000

источником которой являются заблуждения человеческого разума. К последней категории также относятся и учения, наивно связывающие преодоление зла с социально-экономическим преобразованием действительности.

Хорошим примером для демонстрации того, как философская мысль рассматривает, разрешает и, наконец, спотыкается об эту проблему, может послужить учение другого русского мыслителя – Вл. Соловьева.

Как религиозный философ, он исходит в своем мировоззрении из внутреннего религиозного опыта единого абсолюта, содержащего в себе бесконечную потенцию всякого бытия. Во внутреннем своем содержании абсолюта не познаваем, однако у него есть определенная логика развития. Абсолют, по мысли Соловьева, не может довольствоваться только единством себя, исключая множественность как нечто противоположное ему, ибо тогда множественность станет границей абсолюта, что невозможно по определению. Поэтому абсолюта – это единство себя самого и своего иного. Через такое отношение к своему иному абсолюта приобретает свое высшее утверждение. Множественность, которая состоит из единичных сущностей, имеет свое бытие и смысл только по отношению к единому абсолюта, а через абсолюта единичные сущности относятся друг к другу.

Абсолюта переходит в свое иное по необходимости, но это свободная необходимость, ибо абсолюта ничем не детерминирован извне, кроме самого себя. Множественность также находится по отношению к абсолюта в свободной необходимости, но не в безусловной. Абсолюта наделяет единичности свободой, иначе они не были бы таковыми, а являлись бы лишь продолжением абсолюта, поэтому единичные сущности также ничем не детерминируются, кроме самих себя. Абсолюта и единичные сущности относятся друг к другу в свободной любви. Таково, по мнению Соловьева, подлинное бытие сущего. Оно по сути является нормой любого бытия, т. е. нормальным существованием живых существ, и относительно природного мира оно постигается через созерцание идеальной гармонии всего со всем.

Понятно, что для нас важно здесь то, каким образом столь гармоничное идеальное единство порождает природное бытие – бытие, в котором царствует не любовь, а зло, предельной формой которого выступает смерть. Природный мир, считает Соловьев, «не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимное отношение элементов, которые и образуют бытие мира божественного» (Соловьев В. Чтение о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 154). «Недолжное взаимоотношение» есть продукт свободного волевого самоутверждения единичных сущностей, которые таким образом отпадают от единства абсолюта, теряют с ним и между собой связь любви, порождая тем самым хаос отдельных элементов, что и является пер-

воначальным состоянием природы. Но природный мир в своем потенциальном состоянии, будучи актуально хаотичным и бессмысленным, все же сохраняет свою связь с абсолютом; абсолют внутренне действует в природе, упорядочивая ее в космическом и биологическом плане. С появлением же в ней человека природа все более и более сознательно актуализирует свое единство с абсолютом через познание его различных аспектов в религии, науке и философии. Наконец, философия идеально постигает направление развития универсума в его сущности, т. е. направление всего сущего к единству с абсолютным началом, к всеединству. Человек свободно реализует это идеальное всеединство посредством нравственного подвига любви к ближнему и к Богу. Это в свою очередь приводит к единству мирового человечества в Боге и установлению свободной теократии, представляющей собой единый богочеловеческий организм, через который происходит преобразование природного мира, восстановление новой связи с абсолютом, рождение мира в красоте и победа над смертью, т. е. полное торжество добра. Таковы вкратце основные моменты метафизической системы Вл. Соловьева.

Что касается интересующей нас проблемы, то философ обосновывает и утверждает зло как необходимое составляющее мирового процесса, как эгоизм, самоутверждение и отделение от абсолюта для того, чтобы тот мог через свободное самоотречение единичностей обрести высшую полноту любви, установить универсальный синтез всего со всем, т. е. всеединство. В нравственном, не в метафизическом отношении зло выступает как стремление человека утвердиться в своей отдельности, лишив при этом такого же утверждения своего ближнего. Все, что утверждает себя в односторонней отдельности от абсолютного целого в природе, в истории, в религии, в познании и т. д., есть, по мнению Соловьева, искаженная форма добра именно из-за своей односторонности. Поэтому победа над злом требует восстановления подлинной формы добра, где ни один элемент не может быть оставлен вне единого целого. Зло здесь лишено онтологической значимости, оно только недолжное состояние, не играет активной роли в мировом процессе и свободно вписывается в логику органического развития универсума.

Если мы сравним философский взгляд на проблему зла В. Соловьева с логикой Достоевского, с его глубоким пониманием и переживанием иррациональности, бессмысленности мирового зла, то невозможно не заметить (несмотря на личное знакомство философа с писателем и на то общее, что есть в их мировоззрениях), в каком противоречии находятся эти две мировоззренческие позиции. Первая исходит из отвлеченных рассуждений об абсолютном, вторая – из действительного зла в человеке, и первая позиция никогда не сможет удовлетворить вторую, ибо, по логике Достоевского, никакая высшая гармония не способна оправдать творящегося в мире зла. Зло и страдание мира в своей явленности и конкретности есть «камень преткновения» любой философии, пытаю-

щейся в рамках человеческих возможностей постигнуть и объяснить смысл бытия. Именно этот «камень преткновения» демонстрирует, в каком глубоком противоречии находится человеческая мысль о действительности с самой действительностью. Более того, попытка объяснить творящееся в мире зло на основе человеческого мышления обнаруживает, как далек природный мир от мира Бога, какая бездна лежит между миром и его смыслом. Разум в границах мира сего стремится постигнуть мир иной, но постигает его по образу и подобию мира сего, ибо не осознает своей фундаментальной укорененности в мире зла, в мире природной необходимости и смерти.

В этом заключается главный порок и философской системы В. Соловьева. Как глубоко религиозный человек, он в опыте веры обнаруживает бытие трансцендентного, но, как религиозный философ, он пытается рационализировать этот опыт и тем самым ввести его в план имманентного. Как и в гегелевской системе, философия у него занимает центральное положение по отношению к религиозному откровению. Откровение понимается не символически, а как субъективное искажение истины, требующее вмешательства разума, рационализации. Философия заменяет собой откровение, продукт веры замещается продуктом разума, божественное затмевается человеческим. Но В. Соловьев не хотел замены божественного человеческим, он хотел свободного единства обоих начал, сотрудничества Бога и человека – теургии. Однако он наивно полагал, как свойственно европейскому рационализму, что разум и есть то, что причащает человека к божественному миру. Человеку необходим проект богочеловеческого сотрудничества, другими словами – замысел Бога должен стать и замыслом человека. Для этого требуется, считал Соловьев, ясное осознание цели и смысла мирового процесса, которое может дать только философия. Однако наивная вера в разум и его божественность не покрывает того разрыва между Богом и человеком, сущностью которого выступает грехопадение. Эта бездна иррациональна.

Философия всеединства и есть теургический проект Вл. Соловьева, но это проект мысли, а не веры. Этот проект несостоятелен прежде всего потому, что в нем недооценивается роль зла в истории.

В конце своей жизни философ пишет знаменитую книгу «Три разговора», где «под влиянием особой перемены в душевном настроении» он меняет свои взгляды на проблему зла: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия». Этот тезис по содержанию своему направлен против толстовского понимания зла, но в то же время он разбивает прежние взгляды самого Вл. Соловьева. Ибо если зло имеет «положительное сопротивление», то тем самым нарушается гармония всеединства, которая должна включать в себя всякое положительное содержание жизни, а значит, и

зло, что в корне противоречит всеединному добру. Начиная с цитаты из Евангелия, Соловьев утверждает: «Думаете ли вы, что Я мир пришел принести на землю? Нет, говорю вам, – но разделение». Он пришел принести на землю истину, она, как и добро, прежде всего разделяет». Это положение и «Повесть об антихристе» в конце книги практически подтверждают, что философская позиция Вл. Соловьева перед его смертью претерпела значительные изменения. Благодаря этим изменениям, внутреннее содержание его метафизической системы теряет единство и целостность и распадается на отдельные мысли без системной связи. Но, думается, что именно содержанием единичных мыслей, полных глубочайшей интуиции в противовес натянутому схематизму и системности, философия В. Соловьева до сих пор вызывает огромный интерес.

Н. И. Черноскутова
г. Челябинск

Владимир Соловьев – концептолог реального гуманизма

Как сохранить себя, ни к кому не присоединяясь, но всех защищая? Как сохранить самобытность, вобрав в себя все? Как объяснить такую возможность обновления человечества? Совсем не обязательно обращаться к концепции «семени» Анаксагора, где в силу универсальной смеси каждое из них (семян) включает в себя все «существующие вещи» (см.: *Рожанский Н. Д.* Анаксагор. М., 1983. С. 73). Это дало бы в руки концептуальную возможность использовать некоторый онтологический закон. Но дало бы оно субъективную уверенность в такой обобщенной форме? Ответить на это могут, с некоторыми оговорками, биографические факты Вл. Соловьева и его идеи. Оговорки – условны, связаны лишь с усилением внимания к внутреннему миру человека, как бы отграничивают нас от внешнего мира, но не от онтологических проблем. Мысли Вл. Соловьева не укладываются, конечно, в предустановленные рамки оценочных рассуждений. Можно только лишь отчасти осветить новизну подхода Вл. Соловьева к проблемам гуманизма.

Жизненное кредо Вл. Соловьева – всюду двигаться самостоятельно, мучительно выбирая свой путь, невзирая на риск быть непонятым и отвергнутым. Стоическая терпеливая работа мысли для сохранения собственных чувств цельной натуры, цельности как таковой. Эта цельность выражала общий его подход к себе и к пониманию других людей, что можно было бы назвать подходом реального гуманиста, который, по сути, конструировал российский ренессанс духа: возрождение реального гуманизма.

Фрагментарно и не во всей полноте это можно увидеть во внешних публичных проявлениях: в личных действиях его и речевых обращении

© Н. И. Черноскутова, 2000

ях к людям (к самому себе).

Вот некоторые факты:

1. По причине несогласия Вл. Соловьева с осуждением, которому подвергся профессор Н. А. Любимов, оставил Московский университет (см.: *Асмус В. Ф.* Владимир Сергеевич Соловьев // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1; *Философская публицистика*. М., 1989. С.4).

2. Выбор темы докторской диссертации – «Критика отвлеченных начал».

3. Пресечение собственной академической карьеры в связи с речью «против смертной казни» (*Соловьев В.* Указ. соч. С. 5).

4. Поиск подлинных догматов веры для воссоединения православной и католической церковей (там же. С. 6).

5. Выдвижение идеи преодоления недостатков и ограниченности отвлеченного мышления.

6. Позиция против всякого национализма (там же. С. 7).

7. Рассмотрение ценности чувств в «Религиозных основах жизни».

8. Целостность как конструкция смысла в работе «Россия и Вселенская церковь».

9. Поддержка идеи о широких возможностях «восточной интуиции» цельной живой жизни славянофилов старшего поколения (там же. С. 6).

10. Критика агрессивности нового поколения славянофилов (там же. С.8).

11. Высказывание идеи служения человечеству.

12. Убийственная критика византийско-московского православия (см.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С.4).

13. В разгар гонений против революционных демократов дает воспоминания о Н. Г. Чернышевском в благородно-лирическом стиле (там же. С. 5).

14. Устремленность на появление нового человека, прогресс которого совсем не совпадает с прогрессами западным и славянофильского толка (там же. С.6).

15. Сам являл образец уникального и оригинального человека (см. оценку Лосева: «Несмотря на огромные философские знания и редкую научную выучку, Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах билась кровь теоретика, проповедника, публициста, литературного критика, поэта... человека, преданного изысканным духовным интересам» – там же. С. 11).

Известное положение его о теоретическом интересе для ума как объяснении, т.е. познании причин тех или иных фактов (см.: *Соловьев В. С.* Три силы // Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1; *Философская публицистика*. М., 1989. С.26), казалось бы, отделяет исследование от жизни и деятельности по крайней мере блуждающих в лабиринтах практических людей. На самом деле, прямо и косвенно, он пытается дать факел истинной веры, ариаднину нить «осмысленности» бытия.

16. Пишет работу «Национальный вопрос в России».
17. Высказывает идею истинного служения человечеству (*Асмус В. Ф.* Указ. соч. С.8).

18. Определяет себя как противника «стихийного и безыдейного национализма», выдаваемого за патриотизм (там же. С. 9).

19. Высказывает мысль о том, что подлинная любовь к русскому народу несовместима с антисемитизмом.

20. Отвергает националистическое самодовольство и самопревознесение.

21. Проявляет неприсоединение ни к каким партиям и группам, кроме партии «свободомыслия» (там же. С. 10).

22. Наконец, пишет трактат по этике «Оправдание добра» и др...

Придавая особую ценность внутренним движениям души, искренне-му определению своего последовательного движения к высшим целям, говоря о религиозных конструкциях, Вл. Соловьев фактически обращался к безусловной ценности простых разнообразных чувств, сохранение и изменение которых суть самостоятельное осознанное решение любого человека.

Естественно, он действовал как пророк, когда утверждал опасность отказа от истинного христианства: «Для человека, с человеческой точки зрения, всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы есть бессилие. Такая внешняя сила есть для зверя – сила, а для духовного существа – бессилие, и если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности» (*Соловьев В. С.* Смысл современных событий// *Соловьев В.* Соч.: В 2 т... Т. 1. С.38).

Внешне может показаться, что это слишком сильное требование для людей истинно желающих следовать «по следам» Христа, и с этой стороны, надо признать, оторванность от реальности есть. Перспектива же того, что внешние средства не меняют, а уничтожают человека, унижая его до нечеловеческого состояния, говорит о желаемости гармонической согласованности внутреннего с внешним, о реальных возможностях взаимодействовать, обогащаться и быть воистину терпимыми людьми. В той или иной интерпретации мысль о первенстве ценности внутренних определений человека звучит как реальное требование современной и дальнейшей осмысленной (духовной) жизни. Поиск, например «всеобщих безусловных идей», без которых бы «опустел мир внутренний и потерял красоту мир внешний» (см.: *Соловьев В. С.* Несколько слов о настоящей задаче философии// *Соловьев В.* Соч.: В 2 т... Т. 1. С. 16), определяет такую перспективу нового реального гуманизма.

Русский ренессанс гуманизма возможен, если принципиально проникнуться идеей защитить чувства человека. Древний мир рухнул именно в тот самый момент, когда «православный император Юстиниан, издавая сборник римского права как свод законов своей христианской им-

перии, узаконял языческое начало для гражданской жизни христианского общества» (Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика// Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1. С. 100), то есть он искажал дух истинного христианства. Невозможно насилием насаждать веру, менять людей. Ирония В. С. Соловьева, звучащая в словах, что «нет ничего удивительного, если благочестивые императоры Феодосий и Юстиниан учреждают в Византии настоящую инквизицию для розыска и наказания религиозных преступлений, если затем целые еретические населенные беспощадно истребляются» (там же. С. 150), говорит сама за себя. «Тот почет, который они (Константин Великий, Феодосий Великий и Юстиниан. – Н. Ч.) приняли от церкви... показывает, что церковь дорожит принципом христианского царя... Но... (тут В. С. Соловьев отмечает одно важное обстоятельство. – Н. Ч.) большая часть ее (Византии) властителей думали, что то верховное владычество над христианским народом, которое они получили от Христа чрез церковь, распространяется и на саму веру Христову... Отсюда великие бедствия для христианского мира; отсюда ереси, покровительствуемые, а иногда изобретаемые императорами... отсюда постоянные гонения и низложения православных епископов и незаконные поставления на их место еретиков и человекоугодников; отсюда многие и другие злоупотребления властью» (Соловьев В. Еврейство и христианский вопрос// Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1. С.235).

Республиканские гуманистические достижения и соответствующие власти эпохи Рима ушли, заменены другими, когда масштабы разрушения человека приобретают невиданный размах, но в другой форме.

Внутренние, духовные, неразрешенные (необъясненные) проблемы несут страдания как окружающим, так и самим носителям. Это становится очевидно на переломных этапах той или иной нации или цивилизации. По крайней мере, в Западной Европе «явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. Он еще более размножился, когда при Феодосии, а окончательно при Юстиниане язычество было запрещено законом, и, кроме разбросанной горстки полутерпимых евреев, всякий подданный греко-римской империи принудительно обязывался быть христианином, под страхом тяжких уголовных наказаний» (Соловьев В. О причинах упадка среднесвекового мирозерцания// Соловьев В. Указ. соч. Т. 2. С.348).

И в определенном философском смысле, и даже в политическом (параллель с попыткой фундаментального решения аграрного вопроса) в России XIX в. складывалась более благоприятная ситуация, чем на «мусульманском Востоке» и «западной цивилизации» в отношении душ, когда можно говорить о потенциальных возможностях «славянского мира» (Соловьев В. Три силы// Соловьев В. Соч.: В 2 т... Т. 1. С.19-20) перейти к истинному пути на основе понимания, объяснения, т.е. осмысленности общего мироощущения, заключенных для Вл. Соловьева в религиозных чувствах.

На этом принципе расшифровывания чувств, собственно, осуществ-

ляются его, Вл. Соловьева, пророчества. «Всякий осуждается и оправдывается собственными своими решениями, но, если государственная власть отрицается от христианского начала и вступает на кровавый путь, мы выйдем из него и отстранимся, отречемся от нее!» (публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в кредитном обществе – там же. С. 42). События «отстранения» не заставили себя долго ждать, принимая во внимание историческое время. Кто бы ни приходил к власти, народ как бы обрекался на глубокие противоречия с властью имущими, заставляя ее трепетать, а себя страдать.

Религия и религиозные чувства, представляемые Вл. Соловьевым как доведенные до высших степеней смысла, фактически представляют собой процесс очищения обычных чувств человека, достижения им веры: «Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса – процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимой научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову» (Соловьев В. Три силы... С.31).

Именно отношение Вл. Соловьева к чувствам людей как исходной ценности помогло ему увидеть действительный порыв российского человека к участию в политике, к преобразованиям на принципах уважения религиозной правды. В определенном смысле эта правда, конечно, заключалась в том, что сохранение чувств человека, доверие к себе и уважение к другим есть реальность для осуществления действительного человеколюбия, гуманизма, который строится не столько на декларациях, сколько на осознании, проникновении в действительную основу «блеска» ответов на загадки, которые накопились в опыте каждого человека.

С позиции современных взглядов, когда Россия и все человечество прошли сто лет после смерти В. Соловьева через многие перипетии и катастрофические коллизии «быстрых решений» разного рода политиков XX в., формально пристегнутая к людям вера и неуважение к реальности внутреннего (часто тревожного) мира самого человека убеждают нас в конструктивных возможностях идей Вл. Соловьева, т. е. идей реального гуманизма (в противовес абстрактному), далеких от мишуры прагматизма, но фундаментальных по отношению к действительному человеколюбию. Есть основания говорить о том, что сам Вл. Соловьев не имел главной цели полемизировать с теми или иными своими оппонентами, которые «зажигались как порох». Скорее, он размышлял, давая образец самостоятельного движения в своих чувствах, прикладывая лишь постоянные усилия «перевода» чувственного своего восприятия событий на данный ему культурой язык, в частности, христианского истинного свободомыслия. И когда возникают противоречия между мнениями людей, что естественно в связи с ограниченностью опыта «знаковой деятельности» в целом, с действительным скрытым (потенциальным) опытом, накопленным в теле любого человека, то нельзя только

этим ограничивать оценку высказываний Вл. Соловьева. Он – многомерен. Движение его языка было движением к совершенству выражения чувственного опыта, было представлено им как раз как движение к истинной вере. Отсюда его повышенное внимание к разбору и попытке объяснить многие религиозные явления, высказаться в защиту католицизма (см. об этом: *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 11). Но это не значит, что Вл. Соловьев ставил одну такую цель – «уесть» противников всем оружием полемики. «Свободен!» – мог бы крикнуть он всем религиозным служителям и всему Мирозданию, как кричала Маргарита – «невидима и свободна!» – в знаменитом романе М. А. Булгакова, когда речь идет о четвертом Риме – душе человека.

Е. А. Шипилова
г. Екатеринбург

Мистика и соборность

Разработка посюстороннего (дольного) мира – суть выхода, по мнению Дионисия Ареопагита, к потусторонности абсолюта. Цель метода – узрение абсолютной трансценденции.

Первая предпосылка, из которой исходит каждый мистик, – это опора на интуицию и вера в наличие чего-то находящегося за границами сущего. Последнее репрессируется в связи с собственной разумностью и схематичностью. На первый план выходит вторая предпосылка – разрыв связи с горизонтальным представлением о реальности. Прямая перспектива, ориентированная на считывание действительности в историческом ракурсе, уступает место обратной, предлагающей явление в интуиции вневременности и внепространственности.

В русской философии, как, впрочем, и в западной, место себе нашли и рационализм, и мистическое понимание мира. Мы можем говорить и о чистой представленности этих форм, и о смешанной.

Очень интересен коммуникативный аспект, происходящий из двух указанных предпосылок. Свое выражение он находит в идее соборности. В ней сказались собранными и отношения субъекта с объектом (при отрицании субъект-объектных отношений), и онтологизация их в церкви как связи. Налицо преобладание мистического логоса. Проникновение рационального происходит только в трансцендентальном интересующем субъективировании. Последнее исторично в бытии. Мистика здесь в опосредовании божественным является как целью, так и способом коммуникации между субъектами.

Задавание подобных рамок создает возможность для методологического очищения и для дескрипции феноменов коммуникации, поскольку идея соборности является точкой доступа как к рациональному субъек-

ту, от которого нужно уйти, так и к мистическому. Отрицание одного из них лишает нас возможности анализа различных культурных феноменов.

В. Д. Шмелев
г. Екатеринбург

Место религии в учениях И. Канта и В. Соловьева

Как отмечают современные исследователи, философия И. Канта не сразу нашла дорогу к философским конструкциям российских мыслителей, и наибольшее внимание в них в начале и в середине XIX века уделялось философским идеям Фихте, Шеллинга и Гегеля (см.: И. Кант и философия в России/ Отв. ред. З. А. Каменский, В. А. Жуков. М., 1997. С. 3). Но во второй половине века положение круто изменилось. В русской философии резко возрастает интерес к кантовскому теоретическому наследию. Он отчетливо проявился уже в том, что результаты кантовской мысли стали более активно пропагандироваться в России. Безусловно, при этом часть кантовских идей органично вошла в мировоззренческие доктрины российских теоретиков. Понятно, что эти идеи претерпели определенную трансформацию, иногда совершенно видоизменились, но то, что они здесь представлены, вряд ли у кого из серьезных кантоведов вызывает сомнение.

При всем многообразии кантовских идей, оказавших влияние на русскую философскую мысль, их положение в последней имело принципиально различный вес и значение. Творчество немецкого философа по-разному затронуло струны русской философской души. Хотя уже в начале века в работах П. Юркевича и других мыслителей из духовных академий России большое внимание уделялось «Религии в пределах только разума», религиозные идеи И. Канта не получили какой-либо поддержки в их произведениях. Они подверглись острой критике как не соответствующие православной доктрине. В пореформенной России вновь обострился интерес к этим идеям. Здесь сложилось и успешно развивалось (первоначально на родине, а после Октября – за ее пределами) самобытное религиозно-идеалистическое направление. Оно, как нам представляется, было вызвано к жизни вступлением русского общества в новую полосу исторического развития, когда началось быстрое изменение всех прежних социальных институтов. Религиозные институты тоже не могли укрыться от происходящего за крепкими монастырскими стенами.

Основные теоретические положения русского религиозно-идеалистического направления были разработаны В. С. Соловьевым, создавшим всеобъемлющую философско-религиозную систему. Его перу при-

© В. Д. Шмелев, 2000

надлежит немало крупных работ, в которых рассматриваются гносеологические, этические, эстетические и богословские проблемы. Основополагающий характер учения В. С. Соловьева признавался всеми сторонниками этого направления. Несмотря на то, что соловьевским трудам предшествовали произведения А. Хомякова, И. Киреевского, П. Юркевича, заложивших первые камни в фундамент данного философского течения, последующие философы единодушно отдавали пальму первенства в его разработке В. С. Соловьеву, считали его главным творцом отстаиваемых ими философских воззрений. Для подтверждения можно сослаться на оценку соловьевского творчества одним из его заметных последователей – С. Н. Булгаковым. Вот как он оценивает философские разработки В. С. Соловьева в своей работе «Основные проблемы теории прогресса»: «...философия Соловьева есть в моих глазах пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез» (*Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса*// Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 303). Думается, что какие-либо комментарии здесь излишни.

Поскольку философия В. С. Соловьева представляет собою наиболее глубокое, теоретически систематизированное учение русского религиозно-идеалистического направления, то мы, по-видимому, вправе считать ее определяющей и предпочесть всем другим философским построениям при анализе их связи с кантовскими религиозными представлениями.

Сегодня наши взгляды на кантовскую философско-теологическую концепцию вышли за пределы школьных суждений. Этикотеология И. Канта стала известна не только с внешней стороны, но и в ее внутреннем строении. Оказалось, что родоначальник немецкой классической философии вовсе не ставил своей целью реформирование протестантской теологии, хотя результаты, полученные им в критическом учении, вполне могли быть использованы богословами. Немецкий философ стремился понять истинное место религии в бытии людей и ее функции в научных исследованиях и в человеческом общении. Как последовательный ученый, он не мог просто отбросить религию, поскольку хорошо знал о ее широком распространении в обществе, особенно среди необразованных слоев населения. Помыслы И. Канта были направлены к тому, чтобы рассмотреть те реальные причины, которые неизбежно ведут к религиозному мировоззрению. Он пришел к выводу, что истины религии не применимы для объяснения объективного мира. Все доказательства объективного бытия бога и других персонажей библейского учения, используемые теологами, не выдерживают научной критики. Сверхчувственные реалии – всего лишь гипотеза нашего разума, да и то не теоретического, а практического. В сфере теоретической спекуляции – они плод «ленивого» или «извращенного» разума.

Подлинное место божественных сущностей, по И. Канту, находится

в области нравственности, регулирующей человеческое поведение. Однако философ далек от той мысли, что религиозные догмы занимают в этой области главенствующее положение, на чем обычно настаивают современные протестантские богословы. По его мнению, божественные заповеди не выполняют непосредственный регулирующий роли; регуляторами выступают естественные человеческие нормы нравственности, и прежде всего категорический императив. Именно последний и другие максимы, вырабатываемые человеческим разумом, через вызываемое ими чувство долга регулируют общение людей. Божественные же сущности лишь способствуют и дополняют человеческие регулятивы, угрожая непослушным суровыми карами и обещая добродетельным вечное счастье и блаженство. Такое дополнение необходимо человеку как субъекту желаний, а не как субъекту реальных действий, поэтому религиозные догмы являются лишь предположениями нашего разума в практическом отношении. Они содействуют возникновению у личности субъективных стремлений к достижению высшего блага. Сами же нравственные нормы и максимы разума не нуждаются в них, будучи совершенно автономны. Любое введение религиозных установлений в их сферу ведет к гетерономии, и потому ошибочно. Иными словами, область действия религии ограничена человеческими надеждами.

На первый взгляд между религиозными воззрениями И. Канта и В. С. Соловьева нет никакой связи. Более того, на поверхности они предстают абсолютно разнородными. Судите сами. Бога и других сверхъестественных существ немецкий философ помещает в уединенном уголке человеческого сознания, в область гипотетических мотивационных установок практического разума. Еще один шаг – и они вообще исчезнут. Русский же философ поступает совершенно наоборот. Он помещает бога и его эманации в центр всего мира, приписывает ему объективное существование. «Частные существа, как таковые, – пишет В. С. Соловьев, – составляют лишь субстрат или подлежащее мира, бытие же его как единого целого, определяемого общими формами и общей целью, предполагает особое абсолютное первоначало, и это первоначало не есть только основание общих форм и цели мира, но также основание единичного бытия, поскольку единичные существа не имеют отдельного бытия, сами по себе, а существуют лишь в отношении ко всему космосу» (*Соловьев В. С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания*// Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. 1. С. 225).

Как видим, у В. С. Соловьева божественное начало определяет собою весь существующий мир: природу, общество и все остальные проявления человеческой жизни. Оно задает ему цель развития, придает целостность и единство. Все отдельные предметы и явления, в том числе человек, не существуют сами по себе, так или иначе их бытие обусловлено божественной причиной. Кажется, что И. Кант и В. С. Соловьев так разведены в своих теоретических умозрениях, что находятся по отно-

шению друг к другу на противоположных, абсолютно несовместимых полюсах. Первый ближе к субъективному идеализму, а второй отстаивает позиции идеализма объективного. Но это только так кажется. В действительности между их взглядами прослеживается большое сходство. Оно состоит прежде всего в том, что оба философа стремятся создать цельную теоретическую конструкцию, в которой решающая роль отводится не феноменальному, а умопостигаемому миру, миру функционирования человеческой мысли. Существенное различие между ними обнаруживается лишь в понимании скрепляющей основы этой конструкции. Немецкий философ отдает предпочтение науке, и поэтому для него в роли цементирующего начала выступает человеческий разум, который проходит в своем развитии ряд ступеней, начиная с чувственности и кончая высшими своими проявлениями, наблюдаемыми в умопостигаемом мире. Русский мыслитель, хотя и признает важность науки, тем не менее главную роль отводит все же религии. Для него роль скрепляющего начала выполняет уже не разум людей, а божественная сущность. Если у И. Канта происходит постепенное восхождение от низших ступеней разума к высшим, то у В. Соловьева совершается нисхождение от высшего божественного разума к низшему. Он как бы спускается из умопостигаемого мира в чувственно воспринимаемый мир, пронизывает последний высшим разумом, носителем которого объявляется абсолютное первоначало. Высшая сущность во время этого спуска, как заявляет В. С. Соловьев в рецензии на сочинения богослова Никанора, постепенно самоограничивается (см.: *Соловьев В. С. Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никандора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие»*// Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., 1872. Т. I. С. 247-249).

Умопостигаемый мир И. Канта – это мир высших ценностей, мир истины, добра и красоты. В этом же мире философ помещает также идеи бога, загробного мира и бессмертия души. Иногда он называет его божьим миром и говорит о том, что «мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных существ и отказ самомнения уважать святой закон есть уже отступничество от него по духу, хотя буква закона и была соблюдена» (*Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. I. М., 1965. С. 409*). Однако носителем этого мира, с точки зрения кенигсбергского мыслителя, является человечество. В. С. Соловьев тоже считает, что мир высших ценностей творится людьми, но рассматривает этот процесс не просто как человеческий, а богочеловеческий, совершающийся по промыслу Божьему. «Сам человек, – подчеркивает он, – по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь» (*Соловьев В. С. Философские начала цельного знания*// Соловьев В. С. Собр. соч... Т. I. С. 284). Другими словами, и И. Кант с его утверждени-

ем, что понятие бога принадлежит миру человека, и В. С. Соловьев, утверждающий, что человек является частью потустороннего мира, решают фактически одну и ту же проблему – проблему отношения бога и человека.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Александрова Л. И.</i>	В. С. Соловьев: критика теории культурно-исторических типов 3
<i>Ан С. А., Фомин В. Е.</i>	Проблема творческой сущности человека в философии В. С. Соловьева 8
<i>Анненкова Н. В.</i>	Значение наследия В. С. Соловьева в формировании религиозно-философских взглядов Д. С. Мережковского 10
<i>Баранец Н. Г.</i>	Образ философии в понимании В. Соловьева 12
<i>Баннных С. Г.</i>	Этика, нравственность и право в учении В. Соловьева 17
<i>Биндюкова М. Н.</i>	Мораль и высшие ценности в учении В. С. Соловьева 19
<i>Бородина Н.</i>	П. Д. Юркевич: личность и творчество 22
<i>Борчиков С. А.</i>	Признание в любви 24
<i>Быстрова Т. Ю.</i>	Онтология искусства в философии Владимира Соловьева 27
<i>Вертгейм Ю. Б.</i>	Историческая праксеология В. С. Соловьева: истоки и уроки 29
<i>Вертгейм Ю. Б., Глебов Е. В.</i>	Взаимодополнительность русской и европейской концепций войны: В. С. Соловьев и Н. Макиавелли как создатели методологических оснований анализа 34
<i>Глушкова С. И.</i>	Заметки к философии права В. С. Соловьева 39
<i>Гутова С. Г.</i>	Традиция всеединства: В. С. Соловьев и христианский мистицизм 42
<i>Днепровская И. В.</i>	В. С. Соловьев о политике как сфере проявления добра 44
<i>Емельянов Б. В.</i>	Магистерская диссертация В. С. Соловьева 49
<i>Ерохин В. Н.</i>	К вопросу о роли сборника «Вехи» в истории русской философской и общественно-политической мысли 52
<i>Жукоцкая З. Р.</i>	Учение Владимира Соловьева в оценке русских символистов 55
<i>Жукоцкий В. Д.</i>	В. Розанов и Вл. Соловьев: хлыст и революция 59

<i>Захаров А. А.</i>	Цель существования как первый вопрос философии по Соловьеву 65
<i>Здор А. В.</i>	Теоретическое наследие В. С. Соловьева и проблема онтологических оснований аксиологического отношения в русской философской мысли 68
<i>Ивонина О. И.</i>	Метафизика всемирной истории В. С. Соловьева 73
<i>Ионайтис О. Б.</i>	В. Соловьев: средневековье в истории христианства 77
<i>Кантемирова Е. Н.</i>	Тема любви в философии Владимира Соловьева 81
<i>Карбанова Н. В.</i>	Проблема богооправдания в философии В. Соловьева 87
<i>Карпицкий Н. Н.</i>	Владимир Соловьев: панэротизм против «комплекса Фрейда» 89
<i>Колесова И. С.</i>	Принцип соборности и философия всеединства В. С. Соловьева (онтологический аспект) 96
<i>Комаров В. А.</i>	Нужен ли Владимир Соловьев русским для решения национальных вопросов в России? 99
<i>Котляров М. А.</i>	Всеединство как основа теории прогресса Вл. Соловьева 102
<i>Куликова Е. А.</i>	Глаз и Тень Вл. Соловьева 103
<i>Лесовая Л. В.</i>	В. С. Соловьев и начало русской философской классики 107
<i>Макейчик А. А.</i>	Понятие русской идеи 112
<i>Мамарасулов А. Р.</i>	Смысл этического идеала в системе «всеединства» В. С. Соловьева 117
<i>Морозова И. Н.</i>	Концепция теософии В. Соловьева как программа возрождения метафизики 120
<i>Мухамадиев О. М.</i>	Философия В. С. Соловьева: Бог как всеединство мира и человека 122
<i>Наумов Н. Д.</i>	Философско-педагогические идеи В. С. Соловьева 126
<i>Наумова Т. В.</i>	Владимир Соловьев о поэтах и поэзии ... 129
<i>Nemeth T.</i>	Solovyov's Critique of Kant's Epistemology 130
<i>Ольшанский Д. А.</i>	К вопросу о русской идее. Развитие взглядов В. Соловьева философами-эмигрантами 134
<i>Пастернак М. П.</i>	Владимир Соловьев о истинной нравственности 143

<i>Петрунина Т. А.</i>	Человек как «второе абсолютное» в антропологии В. С. Соловьева 145
<i>Пивоваров Д. В.</i>	В. С. Соловьев о сущности религии 150
<i>Подзолкова Н. А.</i>	Эстетическое учение Владимира Соловьева 154
<i>Подкорытов В. А.</i>	Философия права В. С. Соловьева: история и современность 158
<i>Пугачев О. С.</i>	Этические принципы «практического идеализма». К вопросу об актуальности 161
<i>Сабиров В. Ш.</i>	Вл. Соловьев о кризисе западной философии 164
<i>Савина Т. А.</i>	В. С. Соловьев и Ф. М. Достоевский 167
<i>Сергеева Н. И.</i>	Традиции философской критики в творчестве В. С. Соловьева 171
<i>Снетова Н. В.</i>	В. Соловьев и Н. Страхов в их взаимоотношениях 175
<i>Соина О. С.</i>	Проблемы пола у Вл. Соловьева 179
<i>Сугатова Е. П.</i>	Идея сверхчеловека Ф. Ницше в философии В.С. Соловьева 182
<i>Услюнов П. Е.</i>	Русская философия права и «нравственный идеализм» В. С. Соловьева 186
<i>Сухушин Д. В.</i>	Анализ проблемы действительности зла в «Трех разговорах...» как источник переосмысления философ- ской позиции В. С. Соловьева 189
<i>Сычева С. Г.</i>	Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов: символично-эротическая эстетика 194
<i>Фадеечева М. А.</i>	Владимир Соловьев и великая истина Огюста Конта 199
<i>Франц С. В.</i>	В. Соловьев: о вечно женственном в русской философии 202
<i>Черепанов С. Г.</i>	Проблема зла в философии Вл. Соловьева 204
<i>Черноскутова Н. И.</i>	Владимир Соловьев – концептолог реального гуманизма 208
<i>Шипилова Е. А.</i>	Мистика и соборность 213
<i>Шмелев В. Д.</i>	Место религии в учениях И. Канта и В. Соловьева 214

В. С. СОЛОВЬЕВ: ЖИЗНЬ, УЧЕНИЕ, ТРАДИЦИИ

Материалы I Всероссийской научной
заочной конференции
Екатеринбург, январь – март 2000

Редактор Р. Н. Кислых
Компьютерная верстка – О. Б. Ионайтис

ЛР № 020257 от 22.11.96 г. Подписано в печать 25.04.2000.
Формат 60х84 1/16. Бумага для множительных аппаратов.
Усл. печ. л. 13, 3. Уч.-изд. л. 14, 4. Тираж 75 экз. Заказ №161
Уральский государственный университет им. А. М. Горького.
Екатеринбург, пр. Ленина, 51

Отпечатано с оригинал-макета в ООО «ИРА УТК».
620219, Екатеринбург, ул. К. Либкнехта, 42